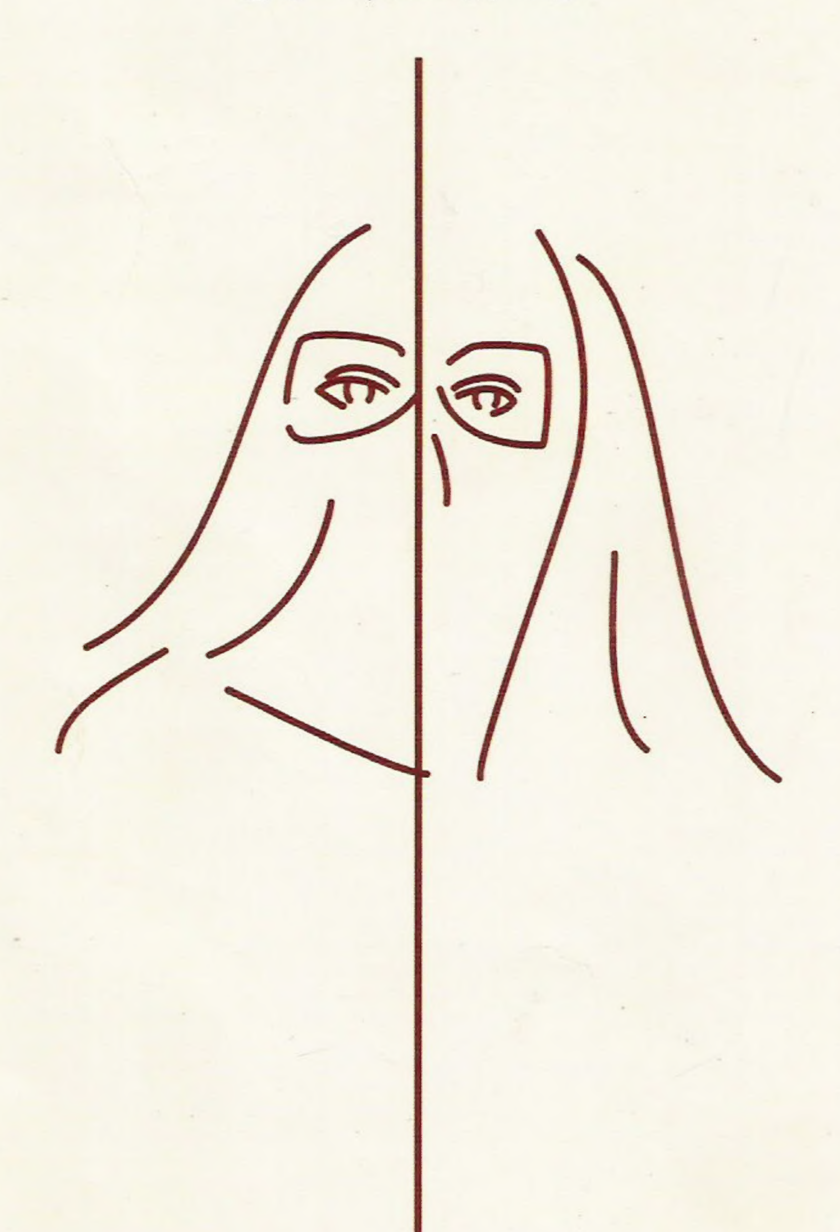


د. محمد فكرى الجزار

معجم الوأد

النزعة الذكورية فى المعجم العربى

(فى تحليل الخطاب المعجمى)



إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع

أ.د/ أحمد عجلان

لعلك لا تندم

المؤلف

معجم الوأد

"النزعة الذكورية في المعجم العربي"

(في تحليل الخطاب المعجمي)

د. محمد فكري الجزار

٢٠٠٢ م

رقم الإيداع
٢٠٠٢ / ٢٥٢٦
الترقيم الدولي I.S.B.N
977 - 5723 - 62 - 0

إيتـــراك للنشــــر والتـــوزيع
طريق غرب ألماظة عمارة (١٢) شقة (٢) ص.ب : ٥٦٦٢
هليوبوليس غرب ـ مصر الجديدة
القاهرة ت : ٤١٧٢٧٤٩ فاكس : ٤١٧٢٧٤٩

جمع الكمبيوتر وتصميم الغلاف: المركز العصري للكمبيوتر



حقوق الطبع
الطبعة الأولى [illegible]
جميع الحقوق محفوظة للناشر

رقم الإيداع
[illegible]
الترقيم الدولي I.S.B.N
[illegible]

[illegible]

إهـــداءات

إهداء مركزي :

إلى وطن أعلمه ، أكثر مما أعيشه ..

فهل ثمة في العمر "متى"

أخفض لها جناح الصبر،

وأنتظرُ ...

إهداء أول :

إلى نساء عمري

- نادية ، ويداها جنتان ، أما قلبها فسدرة المنتهى ، ولم ترد مني جزاءً ولا شكورا.
- صفاء ، وما طلعت شمس أو غربت ، إلا ولها فضل عليّ.
- عزة ، ولا تعرف أية معجزة خضراء هي.

إهداء ثان :

إلى مازن .. إلى نزار وأحمد ..

إياكم وأمراض أسلافكم .. وانظروا وراءكم بغضب ..

كونوا غاضبين جدا ، فالغضب ـ في الزمن الوبئ ـ سفينة نجاة .

إهداء أخير :

إلى الإمام الرشيد "ابن حزم"..

الرجل الذي اكتشف مبكرا أن اللغويين فضلوا لغة الأعراب على كلام الله تعالى.

محمد فكري الجزار

المقــدمة



إن الكلمات إذا كانت ـ على العموم ـ خطرة ،
فإن كلمة " حريم " ..
مخزن للمتفجرات

فاطمة المرنيسي
" أحلام النساء "



المرأة موضوع هذه الصفحات. وحرية المرأة وقسيمها في الإنسانية - الرجل - هو هدفها، وصولا إلى شخصية عربيـة غير فصامية، ومـن ثـم إلى مجتمـع تتضافر ذواته جميعا في آليات منسجمة ومتناغمة لصناعة مستقبل أفضـل، وذلـك في إطار ثقافة نقدية ، مختلفة واختلافية معا وفي نسق واحد، تسترجع لـتراجع، وتستعيد لتسائل وتمتحن، ولا تتعالى على ماضيها، فهو - بشكل أو بآخر - يسكنها، بـل تسلط عليه مستقبلها، أو حلمها به، لصياغة خطاب يتوسط بفلسفتها النقدية بين حدي التطرف: الإفراط والتفريط. هكذا ثقافة قادرة على استحضار المغيب، واستنطاق المسكوت عنه، فكما " لا حرج في الدين " لا مُحَرَّمَ (تابو) على العلم والفكر. وهكذا ثقافة - كذلك - لن تولي القشـور اهتمامـا، كمـا لـن تخدعـها الأقنعـة عمـا تزيـف مـن وجوه، إذ تصلـب أداة استفهامها الواعيـة علـى الأصول دون الفـروع، والكليات دون الجزئيـات. وفي هـذا الصـدد، فـلا تبـدو قضيـة المـرأة أن تتعلم، فقـد تعلمـت، ولا أن تعمـل فقـد عملـت، إنمـا القضيــة في القـاعدة الاجتماعيــة - الدينيــة والثقافيــة والاقتصادية فضلا عن اللغويـة - هـذه الـتي ارتكـز عليها تعلـم المـرأة وعملها، هـذه القاعدة التي ظلت محكومة بمنظومة رموزيـة بدويـة وبدائيـة تنطوي، في جوهرهـا البنائي، على تهديد لكل من تعليـم المـرأة وعملها معـا، حتـى لقـد انطلقـت الدعـوة قويـة لعـودة المـرأة إلى البيـت، ودخولها في طاعـة ربــه وربـها: الرجـل: الأب - الأخ - الزوج... إلخ، وربما في غد تنطلق الدعوة - قويـة كذلك - إلى سياسات تعليمية خاصة بالمرأة ، أي بالمطلوبات الذكوريـة منها.. كيف؟!.. سؤال أكثر مرارة منه الواقع الـذي يمنحه مشروعيته المعرفية. على أعتاب الألف الثالثة !!!

إن المجتمعات العربية أنجزت الكثير في المائـة عـام الأخيرة مـن الألـف الثانيـة، غير أن هذا المنجز نفسه ينطوي علـى الكثـير مـن الخديعـة، فلـم نتعـاقد اجتماعيـا - بعد - على صيغة ديمقراطية للحكـم، ولم نتـواضع - بعـد - علـى ضـرورة ليبراليـة الفكر، وحتميتها لـه، ولم نتفـق علـى حـدود الـدور الـذي يلعبـه الديـن في حياتنـا، وكيف يتم؟ وبأية شروط؟ وتحت أية ضوابط؟ حتـى لا يتحـول إلى مـا تحـول إليـه:

سيفا أميا في أيد عمياء تنطلق مستفتحة باسم الله لتقتل وتخرب من آخـر الأمـاكن التي يتوقع خروجها منها: المسجد.

الحقيقة أن تحديث المجتمعات العربية كـان تحديثا قشـريا بـلا منـهج ودون فلسفة، فظلت الجهالة والقبلية والعنصرية الجنسية فاعلـة في تشكيل سيكولوجيا الذات العربية الـتي مـا فتـأت تحصي على التحديـث أخطـاءه وتتـأول مكاسبه بمـا ينفيها، أو ينفي نسبتها إليه، وكان لابد من لحظة المواجهة بين الحديـث والقديـم.. المدني والقبلي.. العلمـي والخـرافي، وافتضـح موقـف المؤسسات الاجتماعيـة في هـذه المواجهة، فإذا هي مواجهة بين أفراد وشرائح اجتماعية، وإذا بتلك المؤسسات مجرد آليات للسلطة (السياسية) تعمل على ضبط التوازنات بـين القـوى الاجتماعيـة، ولا غضاضة في هـذا الصـدد، مـن أن تسـند هـذا مـرة، وذلـك أخـري، فيصـل الأمـر حـدّ خـروج بعـض شـرائح المجتمـع، مـن عامـة ونخبـة، علـى مجتمعـها شـاهرة سـلاحها ونصوصها في وجهه، مـبررة لنفسها كبـائر الإثـم بـالنصوص نفسها الـتي حرمتـها. ولأن مجتمعاتنا العربية لم تعرف ـ حتى الآن ـ نظاما مدنيا ديمقراطيا كاملاً يقمع سـلطان حاكميـها، وإنمـا لا زالـت تعيـش تحت وطـأة أنظمـة مسيخة لا معـالم لهـا، تسـتند إلي ترسـانة ضخمـة مـن العسـكريين والقوانـين، ولا تقـدم إلا مثقفـين يروجون لشرعية قمعها، فضلاً عن بقائها، نظرا لذلك فقد وجدت تلك الأنظمة في " الإرهاب " ـ المادي والمعنوي ـ فرصة ذهبية لتبرير إرهابها هي ـ المادي والمعنوي كذلك ـ فضاعفت من قانونيتها العسكرية ، وأطلقت يد عنفها هـي الأخرى واعيـة وعيا حادا بأهمية المحافظـة علي الخلـل الاجتمـاعي باعتبـاره ضـرورة لوجودهـا ، ومن ثم تحتم علي المجتمع نفسه أن يتصدى لأمراضه وعلله بنفسه ، إذا مـا أراد أن يتعافى ، وأن يتحرر.

في زعمي أن مركز الخلل الاجتماعي هو الذهنية البدويـة الـتي لم تـزل قـارة في اللاوعـي العربـي، توجـه السلـوك وتضبـط حركـة الفكـر، وتتحكـم ـ عمومـا ـ

بالوعي. ولا شئ يمكنه أن يفضح هذه الذهنية ويكشف مجموع تعقيداتها والتباساتها من وضعية المرأة فيها ، هذه الوضعية الدونية والمتخلفة والتي يستمد منها الرجل فوقيته / سلطته كذات ، ووحدانيته ككينونة.

إن انهيار التكافؤ الوجودي بين الرجل والمرأة، وما يستتبع ذلك - بلا شك - من عدم تكافؤ اجتماعي وحقوقي، يعني خللا في رؤية العالم التي يمتلكها المجتمع ، وخللا في رؤيته لنفسه، ليس فقط، وإنما يؤدي هذا الانهيار إلى إفراز علاقات عنف اجتماعي لا ينحصر فعلها بين " الرجل و المرأة " فقط، وإنما يمتد ليمنح السلطة (السياسية) مسوغات العنف بالاثنين - كل رجل وكل امرأة — لصالحها أو لحسابها هي. وفي هذا الصدد يبدو - بالفعل - أن تحرير المرأة معناه تحرير الرجل، تحرير الرجل على المستوى السيكولوجي والاجتماعي وحتى السياسي بتحرير السلطة من خوفها المولد للعنف.

إن علاقة العنف بين أي طرفين لا تهدر إنسانية المعنوف به فقط، وإنما إنسانية الطرفين معا، وفي المقابل فإن تحرير هذا الطرف، أو ذاك، يحرر - بالضرورة - الطرف الآخر، وهذا هو الهدف الذي تعمل الدراسة هذه علي احتيازه.

إن المرأة لم تلعب دور الضحية اختيارا، ولا لعبت هذا الدور اضطرارا اجتماعيا، ولكنها أجبرت رموزيا علي هذا الدور، وهي رموزية بلغت من التقنع والخفاء ، حد رضا الضحية نفسها بوظيفتها، واتهامها للدعوة إلي تحررها والتشكك في غايات القائم(ين/ات) عليها. وحين يبلغ الرمز تلك الدرجة من الفاعلية ، فإنه يكون قد تمكن من مفارقة دائرته الرموزية الخاصة والإنداياح باتجاه اللغة ، ليصبح محموله الثقافي أو المعرفي محمولا مطلقا من شروط الزمان والمكان ، أعني حقيقة لغوية تتداول دونما أدني امتحان أو مساءلة، فإذا طرفا التداول - رجالا

ونساءً ـ متورطون في تأسيس مقاصدهم ـ المختلفة، ربما ـ على أسس ومفاهيم غير مُوعىً بها، وربما كانوا رافضين/ات لها. وإننا لنزعم أن " اللغة " ـ أية لغة ـ هي البداية التي تشكل (وشكلت) كل النهايات، ومن ثم فلابد من دراسة تحفر تحت طبقاتها المفهومية، لتتغلغل في أركيولوجيتها راصدة اختلافات الزمان والمكان.. اختلافات الذات والمفهوم.. اختلافات الأطوار الحضارية.. هذه جميعا التي تستكن تحت براءة العلاقة المزعوم تعسفها، أو اعتباطها، بين كل من " الدال " و" المدلول ".

والدراسات اللغوية التي عنيت باللغة العربية فقها وعلما كثيرة كثرة إلى حد يمكننا من الزعم بأنها أغنى الحقول المعرفية ـ أو تكاد تكون ـ في فكرنا الحديث على الإطلاق، إلا أن إشراق الصورة لا يلبث يعتم شيئا فشيئا كلما ابتعد مركز الاهتمام من اللغويات الخالصة، ليقع على حدود تماسها مع حقول معرفية وثيقة وشائجها معها، ومن آصل هذه الحقول غيابا عن فكرنا اللغوي: اللسانيات الإثنولوجية Ethno-Linguistics، على الرغم مما تنطوي عليه من أهمية لغوية واجتماعية وثقافية..

على المستوى اللغوي، فالدراسة الإثنولوجية ـ وحدها ـ قادرة على وضع لغتنا العربية في إطارها الإنساني، لنتحرر ـ بالتالي ـ من الإكراهات الميتافيزيقية التي تغلل تصوراتنا عنها، بشكل لا يسمح بدراستها علميا إلا على المستوى السكوني أو السنكروني Synchronic.

وعلى المستوى الاجتماعي، فإذ تضع الدراسة الإثنية المجتمع في المركز من انشغالاتها واشتغالاتها، فإنها سوف تتيح للمجتمع أن يواجه ذاته، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فسوف تعيد للذات اللغوية حق الفعل الإبداعي الحر في لغتها،

بنزع قناع المطلقية الذي ألبسته اللغة في لحظة تاريخية اجتماعية معينة، ولمبررات عقائدية لم تقل بها العقيدة نفسها.

أما على المستوى الثقافي، فإن نتائج الدراسة الإثنية، ستكون ذات فاعلية حاسمة في امتحان اللغة كأداة للوعي وحاملة له، في الوقت نفسه، بهدف حماية خطاب الوعي من محمولات أداته ـ قدر الإمكان ـ وما يمكنها إقامته من اختلافات داخل انسجامه وتماسكه الدلاليين

ومعجم لغة ما هو كتاب التصورات الذهنية لجماعة إثنية ناطقة به في فترة زمنية، أهم ما تتميز به هو قابليتها للتحقيب الزمني، وبهذا التعريف، فإن أي معجم هو بمثابة وثيقة إثنوجرافية Paper-Ethnographic، فهل يمكن اعتبار المعجم العربي هذه الوثيقة ؟ هذا سؤال يفتتح حديثا ذا شجون لا يتميز فيه الوعي اللغوي من الوعي الديني، وإذا الاثنان يتضافران في صناعة أوهام معرفية عن كل من اللغة والدين ما فتأت تتداول باعتبارها مسلمات في الثقافة العربية المعاصرة، ليس فقط، وإنما لم تزل تتحكم بوعي الذات المعاصرة ولا وعيها على السواء

إن كل وثيقة يجب أن تكون محتوياتها موثقة زمنيا، أو في الأقل أن تحمل علامة على زمنيتها التي كانت فيها فعلاً لا وثيقة، والمعجم العربي ـ لأسباب سوف تتضح في موضعها ـ خلا، بشكل مطلق، من هكذا علامة، فاللغويون العرب ـ نظرا لوهمهم الميثي بالأصل الميتافيزيقي للغتهم ـ رأوا أن الوسم الزمني للمجموع اللغوي سوف يورط إيمانهم ذاك في رؤية تطورية للغة، بشكل يمنع فاعلية صفة " الفصحى " المطلقة على ما بين أيديهم، وبالتالي فقد استبدلوا بالقيد الزمني قيدا آخر، فأولوا أهمية كبرى للبعد الديموجرافي Demographic، وقد حددوا نطاقه بدقة مناسبة لغاياتهم، فكان البادية الخالصة البداوة، وهكذا كانت البداوة

الخالصة قرينة الفصاحة المطلقة، وفي سورة هذا الاقتران (غير الشرعي)، كانت البداوة وبدوها يتحولان إلى خطاب ثقافي محاط بقداسة وظيفته داخل الخطاب الديني.

إن حضور المعجم مطلقا من تاريخيته مسألة بالغة الخطورة. فإنه ـ فضلا عن عدم صلاحيته للدرس العلمي ـ يورط جماعته الناطقة به في متاهة تصورية عن نفسها وعن العالم تتميز بالخلط والاضطراب والتناقض، إلى الحد الذي يعطل اللغة عن القيام بوظيفة الضفيرة البنائية المفاهيمية الضامة والموحدة لتنوعات النسيج الاجتماعي. وقد أفرز المعجم اللاتاريخي عددا من النتائج ربما أهمها، من وجهة نظرنا: ـ

أولا: غياب التصور العلمي للغة، وسيادة التوهمات الميتافيزيقية.
ثانيا: إلغاء فاعلية الذات في تطوير لغتها، ووسم كل تغيير لغوي بالخطأ.
ثالثا: خلق بدائل أشد اجتماعية (العاميات العربية) من تعالي العربية.
رابعا: حضور البادية في ولا وعي الذات العربية الحضارية (الحضرية).

.. السؤال الآن: هل يشكك ما سبق في وثائقية المعجم ؟.. في زعمنا أنه يؤكدها.. إننا ننطلق من كون المعجم العربي وثيقة إثنية أكثر من كونه معجما لغويا، غير أن تاريخيته ليست زمنية بقدر ما هي حضارية (إذا صح وصف الطور البدوي بالحضارة)، أي تخص طورا حضاريا بعينه هو الطور البدوي، بمعنى أن التحقيب الزمني متحقق ولكن على أساس معيار " المرحلة ". وهو تحقيب ينسجم ـ تماما ـ مع الدراسة الإثنية ويحقق غاياتها، وإن لم يفلح في الدراسة اللغوية الخالصة. هذا التناقض في فاعلية المعيار كان غائبا، أو غُيِّب قصدا، عن الدرس العربي القديم للغة، الأمر الذي جعلهم يسبغون صفة المعجمة اللغوية على ما هو ـ في أساسه ـ معجمة إثنية للغة البدو وثقافة البادية. ومن التكرار أن نؤكد على خطورة ذلك

النزوع على كافة الأصعدة بدءا من صعيد اللغة إلى الذات بوعيها ولا وعيها، إلى المجتمع وحركته باتجاه المستقبل وهو مسكون بوعي لا تاريخي..

ربما كان الانغلاق والمطلقية من أخطر خصائص البنيات اللاتاريخية على وجه الإطلاق. وكل من الخاصتين تفيد سلب الذات سلباً تاماً من دائرة الفعل اللغوي، بما يؤدي إلى اعتبار اللغة ـ وهي إبداع إنساني خالص ـ منظومة رمزية متعالية تعاليا ميتافيزيقيا عن فاعلها، ولأن كل سلب لابد له من سبب غير قابل للنقاش، أي سبب بديهي، فقد استند اللغويون العرب إلى أكثر تأويلات الآية القرآنية (وعلم آدم الأسماء كلها) خطأ وخطرا، فقد اعتبروا (الأسماء) من قبيل المجاز بالجزء / الاسم إلى الكل / اللغة، وهكذا استبدل الثابت / الإلهي بالمتغير / الإنساني، ولم يكن بد من التورط أكثر فأكثر بالتأويل حد إفراطه، حتى صار المعجم العربي سفرا تأويلياً ضخما، ولم يكن غريبا أن نختلف ـ نحن العرب ـ في فهمنا لذواتنا، وأن تتضارب رؤانا لعالمنا، إذ كانت مرجعيتنا التصورية على هذا الوضع، غير حاملة لمعنى دون تأويل.

إن وضعاً مبدأيا (أوليا) للمعجم العربي (وبخاصة لسان العرب) يشير داخله إلى لغتين، أو نقل لسانين: لسان العرب الموسوم بالعربية الخالصة، وهنا يلعب معيار غير محدد ولا مفهوم هو الفصاحة معيارا مائزا بين لهجة **Dialect** وأخرى داخل ذلك الوسم، ولسان أخر موسوم بالعامية (لم يرد في المجموع اللغوي) المرادفة للخطأ، دونما معيار يفاوت بين خطأ وآخر أو يراتب بينهما قربا من الصحيح (الفصيح) أو بعدا عنه، للصحة اللغوية ـ إذن ـ مراتبها، أما الخطأ فخطأ مهما نطق الناس ومر الزمن، هذا الوصف الأولي لمادة المعجم العربي يحيلنا ـ مباشرة ـ إلى حركة الجمع اللغوي وشروطها غير العلمية، هذه الشروط التي ميزت المجتمع العربي إلى مجتمعين، أحدهما: بدوي خالص، والآخر: مدخول البداوة، إما لكونه حضريا أو مصاقبا لحاضرة، وقد انتقل هذا التمييز إلى المعجم ليصبح مبدأ عقليا

مائزا بين مجتمع الجمع اللغوي (الذي لم يعد له وجود - إطلاقا - مع بداية التأليف المعجمي) وبين مجتمع الفعل اللغوي (الذي هو المجتمع دونما وصف أو إضافة)، وقد اعتبر الأول لسانا مثاليا، ونظرا لموقعه من الدراسات القرآنية (التفسير، والإعجاز، والأحكام) فقد تم رفع تاريخية ذلك المجتمع لتصير علاقة لغته بالقرآن علاقة مطلق بمطلق: مطلق المثالية اللغوية بمطلق الإعجاز اللغوي، وهكذا كانت الدراسات اللغوية تصعد اللسان البدوي، محاطا بمنظومة شرطية بالغة التهافت، إلى مرتبة القانونية اللغوية، ولما كان اللسان الاجتماعي لا يتمتع بوجود لغوي (قانوني) خالص، ولا هو يتطور في فضاء خاص ومستقل، فإن السان البدوي العربي قد صعد إلى مرتبة المطلقية المثالية حاملا معه كل عوامل تأسيسه وتطوره من رؤى وتصورات وعادات وتقاليد، وحتى نظم، مكتنزا في أصواته وصيغه ودلالاته ما يشبه الجيولوجيا المفاهيمية التي تحولت إلى فوضى من الطبقات في غيبة نظام تراتبها الزمني، وبينما فرق علم اللغة الحديث، منذ مطلع القرن الذي انصرم، بين اللسان الاجتماعي والكلام الفردي من جهة، وبين اللغة كنظام وقانون من جهة أخرى، فإن أحدا لم يلتفت، في سياق دراسة المعجم العربي، إلى خطورة القانونية التي ينطوي عليها، ليس على اللغة فحسب، وإنما على المجتمع كذلك، فهي تخرجه من كونه لسانا مشروطا زمكانيا واجتماعيا وحضاريا، ليصبح - لغة -(Langue) - بالمفهوم السوسيرى تمارس سلطة تصورية ظاهرة ومقنعة علي الأفراد الذين لا مكان لهم خارجها. وأحدا لم يلتفت - أيضا - إلي خطورة فرض التصورات الذهبية البدوية لمجتمع الجمع اللغوي، باعتبارها تصورات لغوية خالصة، علي مجتمعات لم تعد لها صلة بها، إن لم تكن لا تنتسب إليه سلاليا وحضاريا، بل ربما كانت بعض هذه المجتمعات ذات تاريخ حضاري يبدأ بتاريخ وجودها، كحالة مصر التي لم تمر بالطور البدوي. مثل هذه المجتمعات ستعيش فصاما سيكلوجيا ومعرفيا واجتماعيا بين شخصيتها الحضارية ومعجمها البدوي. من هنا أهمية الدراسة الإثنية للمعجم العربي علي وجه الخصوص،

فنتائجها ستكون ذات أثر حاسم في تقييم التصورات التي يقدمها المعجم العربي، والكشف عن العناصر البدوية الداخلة في بنيتها وقد اخترنا لهذه الدراسة موضوعا محددا هو: التصورات التي يقدمها المعجم العربي عن "الرجل" و "المرأة"، باعتبارهما الوحدتين الأساسيتين للبناء الاجتماعي، وسلامة هذا البناء تعود ـ في المحل الأول ـ إلي سلامة المفاهيم عنهما. ولا يعني هذا أن الدراسة انغلقت عليهما منحصرة فيهما، وإنما اهتمت بأن يتقدمهما فصل في المعجم ال "فوق ـ جنسي" حيث المشترك الإنساني الجامع بين "الرجل" و "المرأة"، أو الذي يجب أن يجمع بينهما، ثم تمتد الدراسة بعدهما إلي معجم ثالث هو ال "تحت ـ جنسي"؛ حيث لم تتحدد ـ بعد ـ أدوار اجتماعية تناط بهذا الجنس أو ذاك، وما أردنا، في الفصول الثلاثة سوي تعرية الجذور البدوية لتصوراتنا عن ذواتنا، رجالا و نساء، والقائمة على أخطر تهديد لحركة التطور المجتمعي، أعني التمييز الإعلائي، دونما منطق أو مبرر، والذي يحاط به جنس الرجل في مواجهة المرأة، حتى لتعد الذات رجلا والرجل "ذاتا"، أما المرأة فليست أكثر من "شئ" "إنساني" موجود بفضل الذات ولخدمته.

ولسنا ـ أخيرا ـ نحاكم اللغة العربية عموما، ولا نهدر قيمة معاجمها خصوصا. غير أننا نضع هذه المعاجم في دائرتها اللغوية وطورها الحضاري الذي أعترف به كافة اللغويين من متقدمين ومتأخرين، ثم نفصل بينها ـ أي المعاجم ـ وبين اللغة العربية باعتبارها ـ في المقام الأول والأهم ـ لسانا اجتماعيا متطورا بتطور صفته الاجتماعية، ويجب أن يختلف باختلاف المرحلة الحضارية للمجتمع، وأن يدرس على أساس من طبيعية هذا الاختلاف. ولا يستفزنا شئ أكثر من وضع القرآن الكريم بين اللغة والمجتمع، كلما أريدت دراستهما في علاقتها به، وذلك للحيلولة دون تصاحب الاثنين، فهذا الوضع الغريب والمريب لا يرقي حتى إلي مستوي الحق الذي يراد به باطلا، وإنما هو باطل أريد به باطلا. فلم نعد في مجتمع الرواية الشفاهى، ولا ظلت تقنيات المعلومات على تخلفها. فضياع اللغة ودروسها لم

يعد واردا، وليبحث البداة الجـدد عـن حجـج أخـرى إذن. هـذا إضافـة إلي أن مواضع خلاف المعجم واختلافه مع القرآن الكريم ليست بالقليلة، وسيرد بعضها في ثنايا الكتاب، وبالرغم من هـذا لم يتحـرك مدعـو الغيرة الدينيـة، لفض هذا الخلاف / الاختلاف، ليس لصالح لغة " القرآن الكريم " كما ينتظر منهم، ولكـن توفيقا على الأقل.

وإن يأس الباحث لشيء، فإنه يأسى طويلا أمام الجهالة المسلحة بـالنصوص الدينية المقدسة، دونما وعي بالقيم الحضارية التي تنطوي عليها، حتى ليصبح التزام تلك القيم مروقا من هذه النصوص، والاستبراء من هذا المروق براءة من تلك القيم. ولا يجد الباحث ـ في هذا الصدد ـ بدا من إعلان قناعته التي لا تحـول بوحـدة الاثنين وحدة تلازمية، لوجهي الورقة لا يمزق أحدهما دون أن يتمـزق الآخـر. وغـني عن الذكر أن هذا بحث في اللغة وفي الثقافة، يصلب اهتمامه عليهما، أما الدين فليس من هـذا الاهتمـام في شئ، غير أن هـذا لا يعـني أن المـتربصين بـالفكر والمفكريـن سـوف يألون جهدا في تأويله كما لا يتـأول وتقويلـه ما لم يقلـه، وإن هـذا وذاك ـ وهمـا في دائرة وعي الباحث ـ لا يثنيانه عن قالـة الحق، مؤمنـا أن الجهالـة لا مستقبل لهـا، وإن طال حاضرها، وأنه في النهاية ـ لا يصح إلا الصحيح.

﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ الرعد:١٧،

﴿ سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ الفتح ٢٣



القسم الأول

المعجم "فوق - جنسي"



لا أقصُّ الشقاءَ، ولكنْ

أتقصَّى الزمانَ وميراثَهُ الحميمْ

وأقولُ: اهبطوا، لا قرارَ إلى قاعِ

هذي الجحيم

"أدونيس"

الكتاب

الناس.. البشر.. الورى.. إلى آخره.... كلمات تتمتع بدلالات بريئة ، فيا يبدو ، من التمييز الجنسي ، ولقد كان هذا تصورنا قبل أن نفتح دفتي المعجم العربي ، وكان الأمل معقودا على تلك الدلالات البريئة، أو الموهمة بالبراءة، في الدفاع عن اللغة ضد إكراهات جماعتها الاجتماعية. وقد اتضح لنا ـ فيما بعد ـ أنه لضرب من المستحيل محاولة خلق ثغرة بين جماعة اجتماعية ما ولغتها، ثغرة يمكن توسيعها لإقامة الاختلاف داخل المتحد اللساني نفسه بشكل يسمح بالحصول على دلالة لغوية خالصة من خطاب جماعتها.

وكانت الرحلة من الأمل إلى استحالة تحقيقه ذات ناتج، لئن كان وحيدا، فإنه علي قدر كبير من الأهمية، فيما يخص الكلمات أو الوحدات المعجمية التي تضمها دفتا المعجم، إن هذه الوحدات تتوزع، بشكل رئيسي إلى فئتين كبيرتين، الأولى: فئة تحيل إلى المشار إليه " مرجعها " فحسب ودون أية ارتباطات دلالية، هنا تكون الإشارة مكافئة تماما للمرجع، إنها فئة محايدة " أو محيدة " اجتماعيا، وأخرى تستولي الارتباطات الدلالية على المرجع وتصبح هذه الارتباطات هي المشار إليها بوحدات هذه الفئة.

إن كلمة " جبل " مكافئة ـ تماما ـ للشئ: " الجبل " الذي تحيل إليه، تكافؤا يلفت النظر إلي حيادها تجاه نسق العلاقات الاجتماعية وأيديولوجيتها، أما كلمة " طلل " فإنها تحيل إلى هذه الأيديولوجيا وتلك العلاقات، وإلى غيابهما، الأمر الذي لا يجعلها تنحصر في " النؤى " و" الأثافي " و" الرسوم " وإنما تتسع عنها جميعا لترسم بدلالتها صورة للغياب، وهكذا ينتفي حياد الكلمة، بل يكون انغماسها في الخطاب الاجتماعي شرطا لامتلاكها دلالتها، وإذا كان التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة واقعة اجتماعية وسمت حقل تمثيلها اللغوي، فإن هذا الوسم كان قد تأسس بعيدا.. هناك.. حيث الكلمات بريئة من ذلك التمييز، نظرا لأن حقلها الدلالي يهتم بالنوع الإنساني، لا بجنس هذا النوع.

إن حقيقة المعجم باعتباره خطابا أيديولوجيا " بنيويا " لا يسمح بوجود تناقضات، مهما بلغت ليبرالية أقنعته فسمحت بالتقابلات والاختلافات، وبالتالي

فإن المعجم الـ " فـوق ــ جنسـي " ــ يختلـف، دون أن يتنـاقض، مـع المعجـم الـ" جنسي ـ تمييزي " فضلا عن المعجم الـ" تحت ـ جنسي ".

إن اللغة ـ وخصوصا المستوى المعجمى منها ـ لتبدو " بمثابة الواقعة الثقافية المتميزة، وذلك لعـدة أسـباب(*)، أولا: لأن اللغـة جـزء مـن الثقافـة، فـهي إحـدى الاستعدادات التي نتلقاها مـن الـتراث المحيـط بنـا، وثانيـا: لأن اللغـة هـي الأداة الأساسية والوسيلة الممتازة التي تتمثـل بواسطتها ثقافة المجموعـة الـتي تنتمـي إليها، وثالثا: لأن اللغة هي أكثر مظاهر النظام الحضاري اكتمالا" [1] ولهذا كـانت ــ دائمـا ــ "الميـدان المفضل والمتميز للأيديولوجيـا.. حيث تمارس اللغـة وظيفتـها الخاصة" [2]. وتأسيسا على ما سبق، فإن وضوح سمات معينة في هذا المسـتوى أو ذاك وشحوبها في آخر لا يعني بـراءة هذا الأخير مطلقا منـها، فواحـد مـن أهـم مظـاهر أيديولوجيا اللغة هو مـا يمكـن أن نطلق عليـه " تكنيـك الأقنعـة ": متـى توضـع ؟ ومتـى تـنزع ؟.. متـى تسمك ؟ ومتـى تشـف ؟.. كـل هـذا علـى ضـوء المطلوبـات المجتمعيـة المؤسسية منها. وهكذا، فإذا كـان المعجـم الـ" فـوق ــ جنسى " يقـع ــ ظاهريـا ــ في الفئـة الحياديـة مـن فئتـي المعجـم، نجـده يـؤدي وظـائف تأسيسـية لأيديولوجيا المعجم " الجنس ـ تمييزي "، وذلك على الرغم من قلة عـدد مفرداتـه. ومفردات المعجم الـ" فوق ـ جنسي " هي على الترتيب: إنسان ـ برية ـ بشر ــ خلق ـ ورى...

ا ـ الكلمة: " إنسان ":

يشقشق المعجم العربي طويلا عن أصل الكلمة، وعن علة إطلاقـها علينـا، ويتخبـط في تذكيرها ومنع تأنيثها، على هدي من تأنيث إحـدى صيغـها، ويبـدو أن سـبب كـل هذا تقديم المنقول على المعقول، ليس فقط، وإنما التوقف عن عقلنة ذلك المنقـول، حتى إننا لا نكاد نتبين خلف خطاب المعجم ـ في هذه المادة ـ غـير راو يمارس نوعـا من الحكي موضوعه مفردات اللغة.

---

* وردت " لعدة أسباب " بتعبير " على عدة أشكال " فصححناها، لذا وجب التنبيه، الباحث

يقول " ابن منظور " في مادة " أنس ": الإنسان معروف والجمع الناس، مذكر، وقد يؤنث على معنى القبيلة أو الطائفة، حكى " ثعلب ": جاءتك الناس، معناه: جاءتك القبيلة أو القطعة.. والإنسان أصله " إنسيان "، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره: " إنيسيان "، فدلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر " الناس " في كلامهم..

وروي عن " ابن عباس " رضي الله عنهما، أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي.

قال " أبو منصور ": إذا كان الإنسان ــ في الأصل ـ إنسيان فهو " إفعلان " من النسيان، وقول " ابن عباس " حجة قوية له..

قال " الأزهري ": وإنسان ــ في الأصل ــ إنسيان، وهو " فعليان " من الإنس، والألف فيه فاء الفعل.. والأناس لغة في الناس [٢].

والإنس جماعة الناس، والجمع أناس، وهم الأنس.. والأنس ــ بالتحريك ــ الحي المقيمون، والأنس ـ أيضا ـ لغة في الإنس..

والأنس خلاف الوحشية، وهو مصدر قولك: أنست به، بالكسر، أنسا وأنسة، قال: وفيه لغة أخرى: أنست به أنسا.. قال: والأنس والاستئناس هو التأنس..

والإنسيُ منسوب إلى الإنس.. والجمع أناسيُّ..
وقيل أناسيَ جمع إنسان..

والإنس: البشر، الواحد إنسيَ وأنسيّ أيضا بالتحريك.. ويقال للمرأة ـ أيضا ـ إنسان، ولا يقال: إنسانة، والعامة تقوله، وفي الحديث أنه نهى عن الحمر الإنسية يوم خيبر، يعني التي تألف البيوت، والمشهور فيها كسر الهمزة منسوبة إلى الإنس، وهم بنو آدم، الواحد إنسيَ[٤].

ثمة خلط واضطراب شديدان وقع فيهما " ابن منظور " ومن روي عنهم، سواء في هذا " ثعلب " و " ابن عباس " و " أبو منصور " و" الأزهري "، وقد نتج ذلك الخلط وهذا الاضطراب من عدم وعي الجميع بحدود عمل المعجم (المعجمة) من جهة ، ومن هوسهم بالبحث في أصل الكلمة بحثا لا يرتكز علي العقل والتعقل بقدر ما يعتمد النقل والرواية دون مناقشة من جهة أخري. فأما عدم وعيهم بحدود المعجمة فذاك مما يحمد لهم ، فلولاه لما كان بين يدينا معجم وأكثر، الأمر الذي برر لنا عده وثيقة إثنوجرافية ، وأما هذا الهوس بالبحث (نتحفظ علي هذه الكلمة ونستعملها في الوقت نفسه) عن الأصل الاشتقاقي باعتماد النقل عن اللغويين لا أهل اللغة (المصادر) دون تعقل للمنقول فهذا ما يجب التأني بإزائه ولو قليلا..

إن مشروعية الاشتقاق في زعمنا ـــ تتأتى في كل اللغات من ضرورة اجتماعية و معرفية تلجئ أبناء الجماعة اللغوية إلي التوسع الصوتي في الصيغة الأصل، بهدف إنتاج بنية مورفولوجية جديدة تدمج تلك الضرورة في إطار البنية التصورية العامة للغة. فمشروعية الاشتقاق تتأتى من أزمة الذات الجمعية اللغوية في مواجهة وقائع جديدة عليها ، وليس إطلاقا في مواجهة ذاتها هي. أما أن

تتورط الذات ـ الجمعية ماذا تسمي نفسها ؟ فتفتش: ما أخص خصائصها: ألنسيان أم الأنس ؟ فشئ من قبيل المحال عقلا ولغة.

يؤسس هذا التصور لعالم من المعاني قائم ومستقل ويعمل معيارا حاسما في تمييز الأصل من المشتق على مستوى الألفاظ / الكلمات، ولأنه لا عالم للمعاني، بل لا معاني ـ أساسا ـ يمكنها أن تجرد من ألفاظها لنحكم عليها، فالمقصود ـ أساسا ـ العالم الاجتماعي الذي تمثله الوحدات المعجمية لفظا ومعنى وقد كان اختلاف عالم (المعجمة) الاجتماعي من عالم وحدات المعجم، وعدم الوعي بهذا الاختلاف، هاديا إلى التخبط بين الخلط والاضطراب في تأصيل المادة أنس وصيغها، ورصد تذكيرها وتأنيثها، عبر روايات يبدو أنها تتواطأ فيما بينها على صلاحية كافة الاحتمالات، وقبل الخوض في تفكيك هذه التواطؤات نلتفت إلى المعجم السامي، حيث نجد أن كلمة " إنسان من المشترك السامي " وهي في العبرية ـ אֱנוֹשׁ ($>\breve{e}n\bar{\breve{o}}\breve{s}$) وفي الآرامية ـ אֱנָשׁ ($>\breve{e}na\breve{s}$) وفي السريانية ܢܳܫܳܐ ($n\bar{a}\breve{s}\bar{a}$) وفي الآشورية ($n\bar{i}\breve{s}u$)[٥] ويبدو أن هذه اللغات جميعا من عبرية وآرامية وسريانية وآشورية تنوع تنويعا صوتيا طفيفا على الكلمة العربية: " إنس " الأمر الذي يلفتنا إلى احتمال أصليتها بإزاء " إنسان " الذي سيكون صيغة مزيدة، بالألف والنون، على الأصل، يؤكد هذا الذي نذهب إليه اشتقاق المفرد " إنس " بزيادة " ياء " النسب إلى " إنس " وباعتبار الدلالة الاجتماعية لـ " الأنس " و" الأنس ". هذه الدلالة التي تمثل غريزة مركوزة في " الناس ". صار الأمر إلى أن انفراد الإنسان باسمه طارئ على الوجود الجماعي للنوع البشرى .

ومن الوجود الجماعي لـ " الإنس " إلى الموجود الاجتماعي لـ " الإنسان "، ثمة مسافة فرضت رؤية تمييزية بين أفراد هذا الوجود الاجتماعي . إن إفراد " الإنسان " عن " الإنس " يعني ـ ضمنا ـ الانتقال من مجرد الوجود إلى وجود مؤسس على صيغة قانونية، أو شبه قانونية، تنظم علاقته بالآخر، ودخول مفردة الآخر على التجمع الإنساني استلزم التصنيف والتمييز وحتى التنظيم، وهنا كان " الجنس " معيارا أوليا " وبدائيا " في هذا الصدد، وهنا أيضا كان على اللغة أن تحمل الخطاب التصوري عن كل من الأنا والآخر، وأن تفرض على حياد

" النوع ـ تمييزات الجنس "، وقد تم هذا على قاعدة ثنائية: " الحضور ــ الغياب " حضور الرجل في الصيغة المذكرة لكلمة " إنسان " وغياب المرأة عنها، ولا ينسى المعجم التنبيه على هذا الغياب قائلا " ولا يقال إنسانة " هكذا ينفرد الرجل باسم نوعه وبفعله الاجتماعي: الأنس والائتناس والتأنس، أما المرأة فغائبة مؤكد على غيابها، لا تحضر بذاتها / تأنيثها، وإنما بأن نجوز بالرجل إليها، أو حتى بـ " الحمر الإنسية "..

ثمة في كلام / حكي " ابن منظور " مسكوت عنه يمكن استنطاقه، في قوله: والإنس: البشر، الواحد إنسي وأنسي.. ويقال للمرأة ــ أيضا ــ إنسان، ولا يقال إنسانة، والعامة تقوله، وفي الحديث أنه نهي عن الحمر الإنسية يوم خيبر، يعني التي تألف البيوت..

إن المعجم ـ أي معجم ــ ليس محض بنية تصورية، بل هو ــ بالأحرى ــ خطاب Discourse، غير أنه خطاب ناقص النحوية ــ بامتياز ــ نقصا ناشئا عن رفع السياق الذي يجعل التتابع الخطي للجمل معبرا عن تركيب نحو ــ منطقي، ودالا أيقونيا عليه، وعلى العكس يولد ارتفاع السياق عددا من الثغرات في ذلك التتابع، إذ كل ثغرة في سياق هي دلالة في فضائه تنتجها القراءة لا المقروء، وتحول " ابن منظور " من " إنسي " و" أنسي " إلى ما يقال للمرأة وما لا يقال، متجاوزا تأنيث الكلمتين، ومنتقلا إلى ما روي في الحديث من وصف الحمر بـ " الإنسية " فيه إشارة خفية إلى جواز تأنيث الكلمتين لغة،وعدم جواز تداولهما تعبيرا عن المرأة " المنفية من الإنسانية فيما يبدو "، ويأتي تعليل التأنيث في وصف الحمر بألفتها البيوت ليستبين خط الأيديولوجيا الذكورية الذي يعمل بديلا من السياق المرفوع فينسق ظاهر الفوضى الحكائية في قراءة منسجمة ومتماسكة، يراد فيها للنص الديني حول " نسيان آدم " أن يبرر حضور الرجل وغياب المرأة في الحديث عن النوع الذي يشمل الاثنين، وفي المقابل يتهم ـ عرضا ــ بالخطأ اللغوي " بالعامية " من يدخل المرأة في نوعها فيقول " إنسانة " اتهاما لا يتوقف عند حد الخطأ اللغوي، وإنما يتعداه إلى الخطيئة الدينية. إن التفسير الديني لأصل الكلمة " إنسان " بنسيان " آدم " ما عهد إليه، تأكيد على ذكورية كل من الصيغة والدلالة، هذا من

جهة، و إن التفسير الاجتماعي لذلك الأصل بالأنس ــ في ظل ذكورية كافة الصيغ المشتقة منه ـ يدل على غياب المرأة من أدنى مراتب الفعل الاجتماعي: الانتناس، وهو غياب تؤكده المادة " نسا " في لسان العرب، فمن تقليباتها: " نسيان " و " نسوان " والقرابة الصوتية بين الكلمتين لها دلالتها، حيث الثانية مفعولة الأولى، أما الأولى فرديفة دلاليا للثانية، وهذا ليس تأويلا منا، وإنما هو ما تشرحه الدلالة المعجمية للصيغة: " النسوة ": النساء والترك للعمل.

إن سكوت المعجم عن خطأ تأنيث " إنسى " و " أنسى "، مضافا إليه الثغرة الناشئة بين الاستطراد إلى خطأ العامة في تأنيث " إنسان " وبين الاستشهاد بالحديث عن " الحمر الإنسية "، يومي، من طرف خفي إلى إمكان التأنيث فيما ــ فقط ـ يألف البيوت " الاستلاب الذكوري للحديث "، وصفا لها لا اسما عليها، الأمر الذي يقيم مقابلة موازية للتقابل: الاسم / الذكر والوصف / المؤنث، وهي المقابلة بين التملك والألفة على قاعدة " البيت " الذي يصبح رمزا أكثر من كونه شيئا، رمزا لنظام ذكوري أبوي " Patriarchal " يلعب فيه الذكر / النوع والمذكر / اللغة دور المركزية الماهوية للنوع الإنساني، ولا تمتلك الأنثى، لا نوعها ولا لغتها، ما هيتها إلا بالتحاقها بـ/ بألفتها لذلك المركز.

ولا نريد أن ننتهي من كلمة " إنسان "، دونما إشارة إلى الوعي اللغوي ــ الاجتماعي للعامة، وهي تمنح " المرأة " كلمتها الماهوية " إنسانة " على الرغم من الفصحى " ؟ " وأعراب معاجمها وبداوة مجتمعها / هم، إننا نلتفت ـ هنا ـ إلى الحس العام " العامي " بالتطور الاجتماعي الذي يجب ـ حتما ـ أن تتواءم اللغة معه، لا أن تتحكم اللغة فيه، وقد أجرى ذلك الحس بفطرته اللغوية هذه المواءمة، لا من فراغ، وإنما استنادا إلى تأنيث " إنسى ": " إنسية "، بعد أن غض النظر عن اسمية الأولى ووصفية الثانية، مجريا قياسا عقليا صائبا رد به إلى المرأة استقلالها وماهيتها الانسايتين، بما يلائم الطور الحضاري الجديد والمفارق للطور البدوي الذي نمذجت لغته/كلامه مرفوعة/مرفوعا إلى مستوى المثالية اللغوية.

إن الفارق الذي يقيمه المعجم بين " العرب " و " العامة " واضعا الأولين في ذمة المثالية اللغوية، وضعا غير مبرر علميا أو عقليا، ومهملا الآخرين اجتماعيا ولغويا، هذا الفارق المسئول، إلى حد كبير، عن انفصام الذات العربية، لا يقتصر على الازدواجية اللغوية: الفصحى والعامية، وإنما يتسع ليصيب البنية التصورية من الذات والعالم، إلى درجة تهدد مجتمعية المجتمع نفسه. وليس ذكر " ابن منظور " لقول العامة " إنسانة " من باب التعريف باللسان الاجتماعي، وإنما من باب استيعابها تحت علامة الخطأ، رادا الاجتماعي الزمني إلى المثالي التزامني، نافيا الأخير إلى خبث التطور الحضري، ومحيلا اللسان البدوي باعتباره اللغة إلى مركزية لسانية بلا ضوح ولا هوامش.

٢ ـ الكلمة: برية:

يقول " ابن منظور " من مادة " برأ ": " وفي التهذيب برية ـ أيضا ـ الخلق، بلا همز

> قال " الفراء ": هي من " برأ " الله الخالق، أي خلقهم. والبر ية: الخلق، وأصلها الهمز، وقد ترك العرب همزها.. وأهل مكة يخالفون غيرهم من العرب، يهمزون: البريئة.. قال " الفراء " وإذا أخذت البرية من البرى، وهو التراب، فأصلها غير الهمز[٦] ".

منطق الحكاية، أو الحكى، منطق فني، أي يهتم بتكنيكات أداء الموضوع، لا بالموضوع نفسه، فيروى بدلا من أن يمحص المروي، ويضمن بدلا من أن يختار ويحلل، فإحساس الراوي بعدم مسئوليته عما يروي ـ فيما يبدو ـ يحرره من إرغامات الموضوع، وحين يعتمد ذلك المنطق منهجا للتأليف في موضوع علمي، كالمعجم اللغوي، يصبح على القارئ مهمة إنتاج " المعجم " من " الحكى " وإشكالية الهمز أو تركه على قدر كبير من الأهمية، فالهمز يلحق الكلمة بالأصل الميتافيزيقي لوجود الإنسان، وتركه يقيم الصلة بين الإنسان والأرض بمعنى أن الكلمة يمكن أن توجه ميتافيزيقيا ويمكن أن توجه طبيعيا " ماديا " و " ابن منظور " / الراوي لم

يكلف نفسه عناء البحث عن علة همز قريش التي تخفف الهمزة دائما للكلمة، رائيا أن قريشا تخالف العرب ـ هكذا وفقط!!

لقد كان منطقيا أن تهمز قريش الكلمة، فقريش قبيلة دينية بحكم وجود الكعبة والعلاقة الميتافيزيقية بين القبيلة والبيت، تبرر خروجها على معتاد كلامها: ترك الهمز، والمعتمد لغويا ـ والحال هذه ـ هو لسان العرب، لا لسان " قريش " إننا نذهب إلى أن أصل الكلمة من " البرى ": التراب، " وليس البرأ ": الخلق / الإيجاد من عدم، بل إن هذا المصدر نفسه طارئ على مادته، كما سوف. نرى المهم ـ هاهنا ـ أن الكلمة " برية " كلمة تبدو غير تمييزية، وهذا مجرد إيهام، فلا زالت الكلمة معلقة دلالتها على كلمتين أخريين، ليمكننا الحكم عليها، هما: الخلق والبرى، وربما الورى كذلك..

٣ ـ الكلمة: (الخلق):

مادة " خلق " في المعجم العربي، ثرية ثراء " فاحشا " وتغطي حقولا متنوعة، ربما لم يتسن تنوعها لمادة لغوية أخرى من الفطرة إلى السجية إلى الجدارة إلى الكذب إلى المروءة، فالطيب والجسامة والنصيب، فضلا من " الإنشاء " على غير مثال، وغير هذا مما سنورده جميعا ، غير أننا نلتفت إلى ثراء تلك المادة، وكيف تمكنت من احتيازه، وأية قيمة لمادة كهذه لا تتمكن من تعيين موقع وظيفي لها داخل النسق اللغوي المعجمي، لكثرة المواقع التي تشغلها منه ؟ بل كيف يمكن إقامة تفاضل ما بين كل هذه المواقع، لاستخلاص واحد منها نجعله مركزها التوليدي؟..

بازاء أسئلة كهذه، لا بد من العود إلى البداية، حيث اللغة إشارة رمزية " صوتية " إلى واقع خارجها: مرجع، وأول مرجع فرض ضرورة الإشارة إليه هنا المرجع الطبيعي، ثم كل شيء ـ بعد ـ طارئ عليه ومتفرع منه، يستوى في هذا: الديني والاجتماعي..

يفتتح " ابن منظور " مادة " خلق " بخطاب ديني، فيقول: الله تعالى وتقدس الخالق والخلاق، وفي التنزيل: " هو الخالق البارئ

المصور.. والخلق ـ في كلام العرب ـ ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه وكل شئ خلقه الله فهو مبتدؤه على غير مثال سبق إليه " قال أبو بكر بن الأنباري ": الخلق ـ في كلام العرب ـ على وجهين: أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه، والآخر التقدير.. [٧].

إننا في غنى عن الإشارة إلى أن " ابن منظور " كان في حل من هذه الخطبة الدينية بين يدى المادة المعجمية ما لم ننتبه إلى شبه الجملة الاعتراضية عنده وعند " ابن الأنباري " أعني: " في كلام العرب " وإلى وظيفتها في ربط الديني باللغوي، ليس لصالح الأول، وإنما لصالح الثاني بكل تأكيد، ولحساب تصوراته البدوية عن الذات والعالم،

يضيف " ابن منظور ":

ورجل خليق: بين الخلق تام الخلق معتدل، والأنثى: خليق وخليقة.. والخليقة: الطبيعة التي يخلق بها الإنسان، والخلقة: الفطرة.. والخلق والخلق: السجية..

والخلق: الكذب.. وخلق الشئ خلقا واخلولق: املاس ولان واستوى واخلولق السحاب: استوى وارتفعت جوانبه، وصار خليقا بالمطر.. واخلولق الرسم: أي استوى بالأرض..

والخلوق: طيب معروف.. والخلق: المروءة.. والخلاق: الحظ والنصيب من الخير [٨].

.. لأن الدين طارئ على الإنسان ووجوده ف العالم، فإننا نستبعد ما استهل به ابن منظور كلامه، فالطبيعة وحيرة الإنسان إزاءها أول، مهما تفوه اللغويون وتفاهوا،

ومن ثم فإننا نتوقف أمام صيغة " اخلولق " التي تستعمل للسحاب وللرسم، ففي شرح " ابن منظور " لـ " خلق " " خلقا " و" اخلولق " نلتفت إلى أنه كان بإمكانه أن يقول ـ على سبيل المثال ـ " بلى " أو " حال "، على عادة المعجمة العربية في شرح الكلمة بالكلمة، غير أن " ابن منظور " لم يحقق هذا الإمكان بالرغم من قربه، وذلك لأن الكلمتين ـ المعنى تصحان في " الرسم " ولا تصحان على " السحاب " الصحة نفسها، فالتضمن الطبيعي لمدلول المطر في دال السحاب يمنع هذه المطابقة، فسكت ـ راغما ـ عن دلالة " البلى " و" العدم " ملتفا حولها قائلا " مؤولا ": " املاس " ولان واستوى للرسم، وصار اخلولاق السحاب: استوى وارتتقت جوانبه (املاس) وصار خليقا بالمطر (لان). فاستواء الرسم ـ إذن ـ خفاء معالمه، واستواء السحاب بداية وظائفه، أي أن الأول عدم والثاني وجود. هذه القراءة تفتح لنا تأويلا للتشابه والاختلاف بين " خلق ": بشر و " خلق ": بال، فالأول: استواء على الأرض وظائف وأفعالا، أي وجودا، والثاني: استواء بالأرض، أي عدما. إن هذا التأويل يقيم علاقة الـ " إنسان ـ ة " بالأرض وجودا وعدما، الأمر الذي يدخل " البرى ": التراب في مركز الدلالة المعجمية للخلق، إلا أن وظيفة الراوي التي يمارسها " ابن منظور "، دون أن يكون متمتعا بما يجب للراوي من ذاكرة، تورطه في مادة " برى " بملفوظ راو آخر، هو " الجوهري "، يقع نقيضا لرواياته السابقة، يقول " ابن منظور ": والبرى: التراب.. الجوهري: البرية الخلق، وأصله: الهمز، والجمع: البرايا والبريات.. والبرى والورى واحد "[٩].

يعتمد المعجم العربي، في إخفاء خطابه الذكوري، على تسليم الكلمة إلى أخرى، وتسليم الأخرى إلى ثالثة. فالعقلية الذكورية لا تفتأ تنزع منازعها عائدة إلى مرتكزاتها، حتى في أكثر الكلمات تسوية بين الخلق وعدم التمييز بينهما. ويتبنى المعجم، في هذا الصدد، تكنيكين: التأويل والإرجاء، ويتضافر الاثنان في إخفاء الخطاب الاجتماعي وتحكيم بالمعنى اللغوي وتوجيهه له. يوظف تكنيك التأويل في محو مسافة الاختلاف بين الكلمة ـ الكلمة و الكلمة ـ المعنى، الأمر الذي نراه مسئولا، إلى حد كبير، عن إشكالية الترادف Synonymy في اللغة العربية، إن هذا التأويل " الاستراتيجي " ـ وهو يمحو الاختلاف بين "الكلمة": الوحدة المعجمية موضوع البحث عن المعنى " والكلمة ": الوحدة المعجمية التي تلعب دور معنى

ومن ثم فإننا نتوقف أمام صيغة " اخلولق " التي تستعمل للسحاب وللرسم، ففي شرح " ابن منظور " لـ " خلق " " خلقا " و" اخلولق " نلتفت إلى أنه كان بإمكانه أن يقول ـ على سبيل المثال ـ " بلى " أو " حال "، على عادة المعجمة العربية في شرح الكلمة بالكلمة، غير أن " ابن منظور " لم يحقق هذا الإمكان بالرغم من قربه، وذلك لأن الكلمتين ـ المعنى تصحان في " الرسم " ولا تصحان على " السحاب " الصحة نفسها، فالتضمن الطبيعي لمدلول المطر في دال السحاب يمنع هذه المطابقة، فسكت ـ راغما ـ عن دلالة " البلى " و" العدم " ملتفا حولها قائلا " مؤولا ": " املاس " ولان واستوى للرسم، وصار اخلولاق السحاب: استوى وارتتقت جوانبه (املاس) وصار خليقا بالمطر (لان). فاستواء الرسم ـ إذن ـ خفاء معالمه، واستواء السحاب بداية وظائفه، أي أن الأول عدم والثاني وجود. هذه القراءة تفتح لنا تأويلا للتشابه والاختلاف بين " خلق ": بشر و " خلق ": بال، فالأول: استواء على الأرض وظائف وأفعالا، أي وجودا، والثاني: استواء بالأرض، أي عدما. إن هذا التأويل يقيم علاقة الـ " إنسان ـ ة " بالأرض وجودا وعدما، الأمر الذي يدخل " البرى ": التراب في مركز الدلالة المعجمية للخلق، إلا أن وظيفة الراوي التي يمارسها " ابن منظور "، دون أن يكون متمتعا بما يجب للراوي من ذاكرة، تورطه في مادة " برى " بملفوظ راو آخر، هو " الجوهري "، يقع نقيضا لرواياته السابقة، يقول " ابن منظور ": والبرى: التراب.. الجوهري: البرية الخلق، وأصله: الهمز، والجمع: البرايا والبريات.. والبرى والورى واحد "[٩].

يعتمد المعجم العربي، في إخفاء خطابه الذكوري، على تسليم الكلمة إلى أخرى، وتسليم الأخرى إلى ثالثة. فالعقلية الذكورية لا تفتأ تنزع منازعها عائدة إلى مرتكزاتها، حتى في أكثر الكلمات تسوية بين الخلق وعدم التمييز بينهما. ويتبنى المعجم، في هذا الصدد، تكنيكين: التأويل والإرجاء، ويتضافر الاثنان في إخفاء الخطاب الاجتماعي وتحكيم بالمعنى اللغوي وتوجيهه له. يوظف تكنيك التأويل في محو مسافة الاختلاف بين الكلمة ـ الكلمة و الكلمة ـ المعنى، الأمر الذي نراه مسئولا، إلى حد كبير، عن إشكالية الترادف Synonymy في اللغة العربية، إن هذا التأويل " الاستراتيجي " ـ وهو يمحو الاختلاف بين "الكلمة": الوحدة المعجمية موضوع البحث عن المعنى " والكلمة ": الوحدة المعجمية التي تلعب دور معنى

الأولى" ـ يفتح العمل المعجمي على التكنيك الثاني: الإرجاء، إذ إن المعنى يظل مرجأ دائما إلى حين اكتمال الوحدات المعجمية التي تشغل الجدول الاستبدالي " الترادف " حتى إذا ما اكتمل، لم يكن الناتج هو المعنى اللغوي، وانما الخطاب الاجتماعي عنه. ويتضح التأويل المعجمي في المرادفة بين " خلق " و " ورى " من جهة وبين " برى " و " ورى " من جهة أخرى، ويرجا المعنى عبر كلمة " ورى " التي تتسع عن " التراب " لتخترق النسيج الاجتماعي، عبر إحدى صيغها: الوراء، يقول المعجم العربي: والوراء: ولد الولد[١٠]، هاهنا تبين الدلالة الذكورية في " وري " قليلا، فإذا ما اعتمدنا المشابهة الصوتية بين " برية "، بتخفيف الراء، وبين " برية " بتشديدها، وبحثنا في الثانية لتفهم الأولى، وجدنا " البرية " بمعنى الصحراء[١١]، ومن صيغها أبر الرجل، أي: كثرة ولده[١٢]، إن الاستواء الذي تعرفناه في مادة " خلق " يصبح استعلانا في " البرى " و " الورى " استعلانا للرجل عبر ولده وولد ولده، حتى لتبدو تسمية الصحراء " برية " من قبيل المجاز عن المحل بالحال فيه. ليست العبرة، في المعجمة، بأصل الكلمة، إذا تأدى البحث فيه إلى فوضى الخلط والاضطراب، والأكثر جدوى التقاط التشابهات الفونولوجية والمورفولوجية، فهذه التشابهات تماما كما هي الاختلافات ـ ظاهرة لغوية، أما أصل المادة فمجرد واقعة وعى تبطل فائدتها متى اختلف عليها، وقد غاب عن معجميينا الاهتمام بتلك التشابهات، ولو فعلوا لما تكررت الكلمات بمعانيها تحت أبواب مواد مختلفة، كما هو الحال في " برية " التي وردت تحت مادة " برأ " و " برى " و" برر ".

٤ ـ الكلمة: (بشر):

لعل الدلالة المعجمية للخلق ما تزال مؤجلة، على الرغم من تكشف الخطاب الذكوري المؤسس لمعناها، فها هي كلمة " بشر " تستعيد غياب المرأة في مادة " أنس " مدخلة كلمة " خلق " إلى هذا الغياب.

يقول " ابن منظور " في مادة " بشر ": البشر الخلق، يقع على الأنثى والذكر، والواحد والاثنين والجمع، ولا يثنى ولا

يجمع، يقال: هي بشر، وهو بشر، وهما بشر، وهم بشر.

" ابن سيده ": البشر: الإنسان الواحد والجمع، والمؤنث والمذكر في ذلك سواء وقد يثنى وفي التنزيل العزيز: " أنؤمن لبشرين مثلنا " والجمع: أبشار.

والبشرة: أعلى جلدة الرأس والوجه والجسد من الإنسان، وهي التي عليها الشعر، وقيل التي تلي اللحم.

الليث: البشرة أعلى جلدة الوجه والجسد من الإنسان، ويعني به اللون والرقة، ومنه اشتقت مباشرة الرجل المرأة لتضام أبشارهما[١٣].

هو ذا الجدول الاستبدالي " الترادفي " يكتمل فيحيل " ابن منظور " إلى كلمة " خلق "، ويروى إحالة " ابن سيده " إلي كلمة " إنسان " لتنغلق الدائرة على مجموعة من الكلمات المذكرة الصيغة والتي تدل على الرجل / الذكر أساسا، ثم تجعل لعملها ملحقا فتدل ـ استثناء ـ على المرأة / الأنثى، ولكن شرط أن يتضمن التعبير قيدا حتى لا تنصرف الكلمة إلى رجلها.. على أن الأكثر أهمية هو ما ورد في مادة " بشر " على ثلاثة محاور، الأول: خاص بالصيغة المذكرة " عن ابن سيده وابن منظور " والثاني: خاص بالدلالة المعجمية، والثالث: خاص بالتفاعل الاجتماعي

- أولا: محور الصيغة: إن الصيغة من حيث إمكان تأنيثها من عدمه ـ تحمل من الخطاب الاجتماعي أشد صوره ثباتا ومقاومة للتحول، ومن ثم لا يمكننا، بحال من الأحوال، غض النظر عن تذكير كافة

الصيغ الدالة على النوع الإنساني، والتنبيه على عدم جواز تأنيثها، وخطأ من أراد هذا أو قال به، ولا يخدعنا، في هذا الصدد، استعمال الصيغة للدلالة على المذكر والمؤنث على السواء، إذ إن الاستعمال يصيب الدلالة دون أن يغير من الصيغة التي يظل إطلاقها دون قيد دال على المذكر فقط ـ ويغدو الأمر أكثر تعنتا ذكوريا، في مادة " بشر "، ليس في تأنيثها، وإنما في تعدد الصيغ المذكرة، أعني جمعها وتثنيثها، حتى لا يتحرج " ابن منظور " وهو يصدر روايته بما يناقض الأداء القرآني، كما لا يمنع الحرج الديني " ابن سيده " من إقرار اللسان العربي قبل " القرآن الكريم "، حتى إذا ما أتى إليه وضع عربيته المبينة:[لسان عربي مبين [14]] تحت سطوة احتمالية قد أو ظنيتها كأنهم نظروا، في بشر وفي سواها، إلى الذكورة باعتبارها قيمة لا تقدر، ومن ثم لا تجمع ولا تثنى، اما الأنوثة فهي مجرد وظيفة، ومن ثم فالأصل فيها التعدد والتنوع.

- ثانيا محور الدلالة المعجمية: ـ ونعني بالدلالة المعجمية هذه التي تلتزم حدود مرجعها الذي تحيل عليه، هنا نجد علامة التأنيث وحدها، فالبشرة ظاهر الجلد من " الرأس ـ الوجه ـ الجسد ". وإننا لنتوقف، غير دهشين، أمام انفراد المذكر باسم النوع: البشر، وانفراد المؤنث باسم الشئ أو الجزء من الجسد: بشرة، وعلة عدم دهشتنا أن التقابل بين التذكير هناك والتأنيث هنا سبق أن كشفنا أساسه الذكوري الذى يقوم عليه، أعنى التقابل بين القيمي/الذكوري: بشر والوظيفي/الأنثوي: بشرة. وهذا التفهم لظاهر المعجم وأساسه الذكوري يشير، بقوة، إلى أن الأصل ي دلالة الصيغتين: المذكر والمؤنث هو دلالتها على ظاهر الجلد، وهو ما يؤكده معجم المشترك السامي، ففيه أن بشر *bašarun* .. في العبرية (בָּשָׂר *bāsār*، وفي السريانية (ܒܶܣܪܳܐ) *besrā* بمعنى: لحم [15].

وإذا كانت العربية قد ميزت بين " البشر " و" البشرة " دلاليا، مخرجة الثانية عن الدلالة على الاختلاف الجنسي داخل النوع الإنساني، فإن الأصل السامي يشير إلى حداثة ذلك التمييز، وأنه ليس أصليا، مما يتفق مع منطق الترميز وتطوره.. إن الترميز يعتمد ـ بداية ـ مبدأ التشابه، فيجمع بين المرموزات المتشابهة، بهذا القدر أو ذاك، تحت مظلة رمز واحد، خالقا ما يعرف في اللغة بالتعدد الدلالي Polysemy، ثم يعتمد الترميز مبدأ نقيضا، أعني مبدأ الاختلاف، حيث تفرد الأشياء مهما بلغت درجات تشابهها، كل منها برمز يخصه، والمبدأ الأول: التشابه يندرج ضمن التصورات الطبيعية، أما المبدأ الثاني: الاختلاف فيؤسس للتصورات الثقافية وقد تم الانتقال من الطبيعي إلى الثقافي بكثير من العنف، لخلق الاختلاف وفرضه حتى على المتماثلات داخل النوع الواحد، وهذا ما حدث تماما فتم رفع دلالة اللحم أو الجلد من الصيغة المذكرة، لتصبح قيمة *value*، وأبقيت الصيغة المؤنثة للدلالة الأصلية / الطبيعية، حيث كل طبيعي هو وظيفي بمعنى ما من المعاني.

- ثالثا: محور التفاعل الاجتماعي: ـ يبدو أن المحورين السابقين قد مهدا، بشكل جيد، لهذا المحور، أو لنقل لقراءة رموزيته الذكورية المستكنة تحت قول " الليث " برواية " ابن منظور " مصادقته عليه. ومنه اشتقت مباشرة الرجل امرأته، لتضام أبشارهما. قد نرى تناقضا ما داخل التعبير المشتق، ثم نجد تناقضا آخر بينه وبين تعليله، إذ إن صيغة " مفاعلة " التي تعني تكافؤ ذاتين والتقاءهما على فعل واحد يهدرها الخطاب الذي يجعل الرجل فاعلا والمرأة مفعوله، ثم تأتي جملة التعليل لتنقض التمييز الفاعلي هذا، فكل من الرجل والمرأة تتضام أبشارهما، وكأن التعليل لا ينصب إلا على المباشرة، أما الرجل والمرأة فكلاهما في موقعه، الفاعل للأول والمفعول للثاني، التقيا أو لم يلتقيا. والخطاب بتناقضاته الداخلية " التركيبية " وتماسكه المفهومي بالرغم منها ـ ينتمي إلى رمزية

بدوية ـ بدائية " تمثل فيها الذكورة التجديد والتغيير، بينما تمثل الأنوثة الحفظ والاستقرار، ويقدم الرجل كحامل للبداية النشيطة الاجتماعية المبدعة، وتقدم المرأة كقوة سلبية طبيعية"[١٦] وهي رمزية أدت إلى " اقتران الوضعية الجنسية المؤنثة بالخضوع، والوضعية المذكرة بوضع السيطرة"[١٧].. وهكذا تبدو المباشرة رمزا لالتقاء البشر / القيمة في المحور الأول بالبشرة / الوظيفة، في المحور الثاني، التقاء ينسج فيه الرجل من جلد المرأة بريته: ولده، ووراءه: ولد ولده، ووحده هذا الفعل يعدي المرأة قيميا. إن ايديولوجيا الخطاب الموزعة وحداته على مواد المعجم لا تنكشف عن محمولاتها التصورية مثلما تتكشف في المبدأ المضاد لتماسك الروايات المتعددة عن المادة المعجمية الواحدة، ففي حين يظن الراوي المعجمي أن تشظية مروياته يخفي الخطاب الذي تحمله، نرى نحن أنها وحدها تسمح بدخول القارئ إلى المرويات، باعتبار قراءته / فعله المبدأ التنظيمي لها.

إن المعجم الـ فوق ـ جنسي ـ في اللغة العربية ـ يقوم شاهدا على رمزية ذكورية يكتظ بها فضاؤه، إلى الحد الذي ينطوي معه وصفنا له بالـ" فوق جنسي " على مفارقة مريرة بين دلالة الصفة ومحمولات الموصوف التي بلغت درجة إلغاء كينونة المرأة ما لم تلتحق برجل تصبح امرأته لتستمد من كينونته ما يسند وجودها الوظيفي أو الشيئي.

لقد اهتم المعجم الـ " فوق جنسى " ـ إذ لم يقع على أي من الرجل والمرأة مباشرة ـ بفاعلية الصيغة المذكرة في توجيه دلالة مفرداته، وأسس من غياب علامات التأنيث تصورات ذكورية نرى أنها تمثل علة ما سنجده في القسمين التاليين من عنف " جنس ـ تمييزى " .

وفيما يبدو أن المجتمع العربي البدوى ـ إذ استكمل نفي الأنثى لغويا ـ اتجه إلى تبرير هذا النفي داخل منظومة رمزية أخرى هي العقيدة، أو المنظومة

الرمزية الـ" فوق ـ طبيعية " ـ التي لا دليل يقينيا عليها كالقرآن الكريم.. قال تعالى: ﴿فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون ۞ أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون﴾ (١٨)، وواضح أن صدر الآية الكريمة يشير إلى أن القضية أبعد من مجرد الاعتقاد في أنوثة الملائكة، أو فساد هذا الاعتقاد، فضلا عن العقيدة كلها، إنها قضية التصورات الاجتماعية الذكورية التي لم تتحرج من جعل العقيدة الدينية مكانا لنفي ما لا تجيز وجوده في عالمها، حتى ليصير " وأد البنت " من قبيل رد الأمانات إلى أهلها، وهو ما سيرد تفصيله في القسم الثالث. وإن مجتمعا يذهب إلى هذا الحد ليس بغريب عليه أن تنحصر لغة النوع الإنساني في الإشارة إلى " الرجل "، أما المرأة فإنها خارج النوع كماهية، وداخل الوظيفة كشئ..

وما دمنا في المعجم الـ " فوق جنسي " فلا شك أن قضية خلق الإنسان كانت تمثل للمعجميين قاعدة معرفية تنطلق منها آليات معجمتهم، ومن ثم فلا بد من التعرض لها قبل الانتهاء من هذا القسم.

القصة التوراتية: ـ لا تتضمن التوارة قصة واحدة للخلق، وإنما هي قصتان، ليس فقط، وإنما مختلفتان اختلافا بينا، كما سوف نتبين..

١ ـ القصة الأولى: ـ " وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيسلطون على سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض فخلق الله الإنسان على صورته،على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم " (١٩).

يبدو أن مؤلف " التوراة " (مؤلفيها) قد أدرك بحسه الفني (الروائي) ضعف القصة السابقة وتهافتها، إن على مستوى معلوماتها، أو على مستوى أدائها، ومن ثم فلم يجد ما يمنعه من إعادة تأليفها، في الإصحاح التالي مباشرة من السفر نفسه..

٢ـ القصة الثانية: ـ " وجبل الرب آدم ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسا حية وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقا

ووضع هناك آدم الذي جبله [8] ..... وقال الرب الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده فأصنع له معينا نظيره [19] وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء، فأحضرها إلى آدم ليرى ماذ يدعوها وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها [20] فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية. وأما لنفسه فلم يجد معينا نظيره [21] فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما [22] وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم وأحضرها إلى آدم [23] فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت [24])(*)

لقد وضع الكاتب العبراني قصة حزينة أنثويا، مفعمة برموز دالة على ثانوية وجود المرأة وهامشية وضعها، سواء بالنسبة للإله الرب، أو لآدم، أو للغة، أما بالنسبة للإله الرب فلم يخلقها خلقه آدم، وإنما بناها، لا لحاجة أحد في الوجود كله إليها، وإنما لحاجة آدم أن يأتنس بنظير له، بمعنى أنها حاجة ثانوية وفائضة عن الوجود أيضا. وأما لآدم، فلم يعنه منها سوى انتمائها إليه وملكيته لها كما هي ملكيته لجسده: " عظم من عظامي ولحم من لحمي " وأما للغة فقد اتكأ آدم على ملكيته هذه وامتد بها ليمتلكها لغويا..

لقد خلق الإله الرب آدم وحده من الأرض، وهذا رمز لذكورية علاقة الإنسان بالأرض " راجع برية وبرية " وأدخل الإله الرب آدم وحده الجنة، وأمره هو ونهاه هو، وهذا رمز أخر لذكورية النظم كافة، أكان دينا أم سواه، ثم عرض الرب الإله جميع الكائنات الحية على آدم الذي أعطاها ما عن له من أسماء، وهذا رمز مزدوج، فهو ـ من جهة ـ رمز لذكورية اللغة، وهو ـ من جهة أخرى ـ رمز لذكورية السلطة، فالتسمية ليست مجرد فعل لغوي، بل فعل تسلط على المسمى. وبعد كل

* تمثل نقاط الحذف المواضع التي نهى الله آدم فيها عن الأكل من الشجرة (شجرة المعرفة) مدعيا له أنه إن فعل فموتا سيموت.

هذا يرق الإله الرب لوحدة آدم وانفراده. فيخلق معينا نظيرا له، فلا يتوانى آدم عن معاملتها معاملة الكائنات الأخرى، فيسميها باسم منه ـ اشتقاقا ـ ومعللا ذلك تعليلا لغويا بأصلية المذكر وفرعية المؤنث: " لأنها من امرئ أخذت ".

ويؤرخ " جيمس فريزر " لقصتي الإصحاحين المختلفتين محاولا تعليل اختلافهما، فيقول: " إن القصتين قد استمدهما الكاتب من مصدرين مختلفين ومستقلين أصلا، ثم جمع بينهما في كتاب واحد، ونقلهما معا، دون أن يجهد نفسه في أن يخفف من حدة التناقض فيهما، أو يوائم بينهما، فقصة الخلق ـ في الإصحاح الأول ـ مستمدة مما يسمونه بالمصدر الكهنوتي الذي ألفه كتاب كهنوتيون في أثناء السبى البابلي، أو بعده، وأما قصة الخلق في الإصحاح الثاني فمستمدة مما يسمى بالمصدر اليهودي الذي ألف قبل المصدر الكهنوتي بمئات السنين، أي أنه ألف ـ فيما يبدو ـ في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد "[٢١].

ولو أن " جيمس فريزر " التفت إلى الدراسات الفيلولوجية للغات السامية لامتحن أسانيده التي لم يذكرها، إن كان ثمة أسانيد لديه ، ولعرف من تلك الدراسات أن التأنيث بعلامة مضافة إلى الكلمة أمر طرأ على أصل سابق كانت الكلمة لا توصف بتذكير أو تأنيث، وإنما كان هذا وذاك قيمتين كامنتين فيها يحفزهما الاستعمال، و الإصحاح الأول يساوي بين كل من الرجل والمرأة في الخلق: " فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم " وبالتالي فلم يستطرد باتجاه اللغة، وأغلب الظن أنها لم تكن حاملة لجديد تضيفه إلى القصة التي تقدم كلمة " إنسان " كلمة حيادية وغير منحازة، حتى أمكن شرح خلقه: " ذكرا وأنثى خلقهم " أما في الإصحاح الثاني، فإن " آدم " يلقى درسا لغويا جديرا بالانتباه، سواء في الاشتقاق أو في التعليل، منتهيا إلى توظيف تطور اللغات السامية في تسمية امرأته، حيث تظهر علامة التأنيث على " امرئ " لتشكيل الاسم: " امرأة " .

إننا لنذهب إلى عكس ما ذهب إليه " جيمس فريزر " تماما، فنرى أن الإصحاح الثاني هو المتأخر عن الأول بالمئات نفسها من السنين، هذه المئات الكافية عددا لتحول استقلال الذكر والأنثى اجتماعيا ولغويا إلى التمييز بينهما لصالح الأول على المستويين معا، ولعل ترتيب الإصحاحين يشير إلى ترتيب زمني، الأول أول والثاني ثان.

المهم أن هذين النصين كانا بين يدى العلماء المسلمين لغويين وغير لغويين، والأهم أن هذين النصين لعبا دور الخلفية المعرفية في قراءة الجميع لنصوص قصة الخلق القرآنية، وبخاصة في الترميزات الأربع السابقة: الخلق من الأرض ـ آدم واللغة ـ سكن الجنة ـ الأمر والنهي.

القصة القرآنية: ـ وردت قصة الخلق في القرآن في أكثر من موضع، غير أن تكراراتها ظلت محتفظة بالمكون الدلالي الأساسي، فلم يخرج التفصيل في موضع عن معلومات الإجمال في موضع آخر، ومن ثم فسوف نكتفي منها بنماذج نحصيها دالة على غيرها..

قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون﴾ [٢٢].

وقال: ﴿كمثل آدم خلقه من تراب﴾ [٢٣].

وقال: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ [٢٤].

وقال: ﴿والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجا﴾ [٢٥].

إن القرآن الكريم لا يمنح علاقة الإنسان بالأرض ما هو أبعد من علاقته بعنصره الأول، ويبدو أنه حتى هذه العلاقة ذات مقاصد أخرى تتبين في تفصيل ذلك العنصر (تراب ← حمأ مسنون ← صلصال ←..) و (تراب ـ ثم ← نطفة ـ ثم ←..) إنها مقاصد تتغيا أن يكون الإنسان ـ دوما ـ على ذكر من أصله وعنصره فيطامن من كبريائه، ويمشى على الأرض هونا، لا مرحا، إنه لن يخرق الأرض ولن

يبلغ الجبال طولا. أما التوراة فليست مما سبق في شئ، وإنما على العكس تتكئ على عنصر الخلق الأول لتؤسس سلطة آدم/الذكر على كل شئ في البر والبحر والجو، سلطة سنرى أنها قريبة من سلطة " يهوه " نفسه.

أما أن " آدم " خلق أولا، قبل خلق " زوجه " (لا امرأته)، فالقرآن الكريم يتعرض لها تقريرا لما حدث، لا تأسيسا لقيمة وجودية ما، ومن ثم غالبا ما يضيف خلق " آدم " و " حواء " إلى الغاية من خلقهما " وبث منهما رجالا كثيرا ونساء "، أو يتجاوز خلقهما إلى الغاية منه مباشرة، كما في قوله تعالى ﴿والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجا﴾ [٣٥] وهكذا لا يجد الباحث في القرآن الكريم ما يجده في التوراة من هامشية وجود " حواء " ومركزية وجود " آدم " إلى حد ترى معه التوراة أن وجود حواء مجرد وجود وظيفي (لغيره) أما آدم فوجوده غاية في ذاته (لذاته)*.

أما قصة " الأسماء " و " آدم "، فهي في القرآن الكريم شديدة الغموض، على العكس من التوراة التي تبدو، في هذه القصة واضحة وضوحا يؤدي إلى الشك بها، بأكثر مما يمكن لوضوح أن يفعله بنص..

يقول تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ۞ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ۞ قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال..﴾ [٣٦].

مشكلة مفسرينا القدامى، وربما بعض المحدثين، أنهم لم يصطلحوا على حدود عملهم، وأنها يجب أن تكون محددة بالنص المفسر، خصوصا حين يكون دينيا، ولما لم يفعلوا هذا، لم يتمكنوا من وضع تفاوت آي القرآن الكريم وضوحا وغموضا حيث أراد منزلها سبحانه وتعالي، ومن ثم فقد توسلوا بكل شئ، كل شئ

* ربما نجد جذور العنصرية اليهودية (الدينية والسياسية) في قصة الخلق التوراتية. فقط بإجراء إزاحة بسيطة على (آدم) ليحل محله اليهود، وعلى (حواء) ليحل محلها الأمميون، وهكذا فإن جدارة الأمميين بالوجود تنحصر في خدمة الغايات اليهودية، أما اليهود أنفسهم فإن جدارتهم متحققة ـ سلفا ـ كشعب مختار اختياراً ـ في نظرهم ـ مطلقا من أية سببية، وأما (يهوه) فإن وظيفته تنحصر في الدفاع عن خياراته وحسب.

(نؤكد على هذا) يفتح دلالة النص ولو عنوة، وغالبا ما سلكوا إلى هذا نهجا واضحا ومحددا، يتجه من الحصة التي تقدمها اللغة إلى شئ من الحديث النبوي الشريف ــ إن وجد ـ منتهين ـ دائما وبخاصة في تفسير القصص القرآني ــ إلى التوراة، وليتهم ـ إذ يفعلون هذا ـ امتحنوها على ثوابت دينهم، فأخذوا وتركوا أحرارا إزاء نص غير ملزم لهم..

وفيما يخص الآية السابقة فإن المفسرين المسلمين ووجهوا بضمير مغلق على ما يضمر، إذ إن عودته على متقدم (الأسماء) ممتنعة عقلا، فلا يعقل أن يقصد الله سبحانه وتعالي بـ " أسماء هؤلاء " (الذين عرضهم) أسماء الأسماء، وإذن لا مجال للتفسير بالتناص القصصي بين القرآن الكريم والتوراة، فالتركيب معطل ــ قصدا ـ عن إنتاج دلالة غير هذه الدلالة العامة على بيان مطلق علم الله مقيسا إلى أي علم آخر، ولو كان علم من يسبح له ويقدس له. وللدلالة العامة وظيفتها، فإثبات مطلق العلم تمهيد ضروري لمطلق الطاعة، أيا كان الأمر الإلهي، حد السجود لمخلوق، أما البحث خلف دلالة جزئية (دلالة تركيب) ذخرها الله في غيب علمه عنا، فلا يؤدي إلا للخلط والاضطراب والتجاوز (العلمي والديني على السواء) باللجوء إلى الإسرائيليات، ويكفينا مثالا على هذا ما أورده، القرطبي في تفسيره ـ وهو من أصح التفاسير ــ عن نفسه وعن غيره في هذا الصدد[٢٧] ولم يخرج هذا وذاك عن الإسرائيليات[٢٨].

قد نذهب مطمئنين إلى أن أغلب ما ورد في تفسير الآيات السابقة، هو من قبيل التفسير بالتناص، ولا يخلو ـ أو يكاد لا ــ من إسرائيليات موطنها الأصلى ــ سفر التكوين، حيث يبدو " آدم " وحده قصد الله، أما حواء فإنها قصد آدم فيما رواه مؤلف التوراة عنه " وأما لنفسه فلم يجد معينا نظيره "، وحيث يبدو ناطقا لغويا مفوها يتسع مخزونه اللغوي لأسماء الموجودات كافة ويفيض، وحيث يبدو ــ ثالثا ـ عالما لغويا ضليعا بأمور الاشتقاق والتعليل والتذكير والتأنيث

فإذا ما انتقلنا إلى المعصية الأولى في القرآن الكريم، نجد أن كلا من " آدم " وزوجه متكافئان في الأمر وفي النهي وفي العقوبة. الأمر الذي يسقط كافة أشكال

التمييز بين " آدم " / الرجل وحواء / المرآة على مستوى المسئولية الدينية، وبالتالي كل المسئوليات الأخرى.

... السؤال الذي يقتحم الذهن: لماذا الإسرائيليات في قصة الخلق ؟

يبدو أن العقلية الذكورية البدوية (للمفسرين) لم تجد في القرآن الكريم عونا على تصوراتها، ومن ثم فقد لجأت إلى التوراة تؤول بها الكتاب الذي حكم قطعيا بتحريفها، تأويلا يتفق والمجموع اللغوي البدوي، ويسند تمييزاته العنصرية جنسيا بين الرجل والمرأة، وقد استغل المفسرون أن القصص القرآني ليس غاية ذاته، كما هو الحال في القصص الفني، وإنما له غاياته المجاوزة لفنياته، وبالتالي فإنه جاء ـ في الغالب ـ مجملا (بالمعيار الفني للقصص) لا يهتم بالتفاصيل إلا ما يحقق غاياته منها، وإن أي تفصيل لذلك الإجمال يضر بهذه الغايات، بل إنه قد يحرف القصص القرآني نفسه عنها، ولا أحسب أن هذا جميعا كان غائبا عن المفسرين، أو أنهم فعلوا ما فعلوا دون قصد، فالانسجام التام بين المعجم الـ فوق جنسي والتأويل التوراتي لقصة الخلق القرآنية يمنع مثل هذا الظن السيئ بهم.

وأخيرا، فلا يجب أن يخدعنا المعجم العربي عن أيديولوجيته بكثرة ما يستشهد به من آيات القرآن الكريم، فإن هذا الاستشهاد يتم وفقا لخطة ومنهج بالغي الدقة ينزلان تلك الآيات منازلها التي لا تتخلف من اللغة، وقد نرى أن تلك الآيات تقع من المعجم على ثلاث هيئات:

أولا: تتفق مع اللغة، فتأخذ موقع المقدمة من شرح المادة المعجمية، كما في " خلق ".

ثانيا: تختلف مع اللغة، فتقدم اللغة مقرة قاعدتها المختلفة، ثم تؤطر اللغة القرآنية بـ " قد " كما حدث في مادة " بشر ".

ثالثا: لا تتفق ولا تختلف، فيتم استيعابها وتوظيفها تأويليا لخدمة التصورات اللغوية البدوية، كما كان الأمر مع " إنس ".

ولعل دراسة موضوعية لوظائف آيات القرآن الكريم في خدمة المعجم وتصوراته كفيلة بفضح علاقة الصراع بين العربية البدوية وعربية القرآن الكريم.



هوامش القسم الأول

(١) كلود ليفي شتراوس ـ اللغة هي الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة ـ مقال ضمن كتاب: الطبيعة والثقافة ـ ت: محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي ـ دار توبقال ـ الدار البيضاء ـ ط/: ١٩٩١ ـ ص: ٢٦ ـ

(٢) و. روبول ـ اللغة كأداة للأيديولوجيا ـ مقال ضمن كتاب: اللغة ـ ت: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبدالعالي ـ دار توبقال ـ الدار البيضاء ـ ط/: ١٩٩٤ ـ ص: ٩٢ ـ

(٣) ابن منظور ـ لسان العرب ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ د.ت ـ المجلد الأول ـ ص:١٤٧ ـ

(٤) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ١٤٨ ـ

(٥) د. حازم علي كمال الدين ـ معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية ـ الآداب ـ القاهرة (١٩٩٤) ـ ص: ٣٢ ـ

(٦) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص: ٢٤٠ ـ

(٧) ابن منظور ـ المجلد الثاني ـ ص: ١٢٤٣، ١٢٤٤ ـ

(٨) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ من ص: ١٢٤٤ إلى ص: ١٢٤٨ ـ

(٩) ابن منظور ـ المجلد الأول ـ ص: ٢٧٢، ٢٧٣ ـ

(١٠) ابن منظور ـ المجلد السادس ـ ص: ٤٨٢٣ ـ

(١١) ابن منظور ـ المجلد الأول ـ ص: ٢٥٤ ـ

(١٢) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٢٥٤ ـ

(١٣) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٢٨٧ ـ

(١٤) القرآن الكريم ـ النحل /١٠٣ ـ

(١٥) د. حازم علي كمال الدين ـ مرجع سابق. ص: ٤٩ ـ

(١٦) ا. س. كون ـ الجنس والثقافة ـ ت: د. منير شحود ـ دار الحوار ـ اللاذقية ـ ط١: ١٩٩٢ ـ ص: ١١ ـ

(١٧) ا. س. كون ـ المرجع نفسه ـ ص: ٢٥ ـ

(١٨) القرآن الكريم ـ الصافات \ ١٤٩، ١٥٠ ـ

(١٩) الكتاب المقدس ـ العهد القديم ـ سفر التكوين ـ الإصحاح الأول ـ ص: ٤ ـ

(٢٠) الكتاب المقدس ـ المصدر نفسه ـ ص: ٥، ٦ ـ

(٢١) جيمس فريزر ـ الفولكلور في العهد القديم ـ ت: د. نبيلة إبراهيم ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ الجزء الأول ـ ١٩٧٢ ـ ص: ٢٧، ٢٨ ـ

(٢٢) ٢٢ ـ القرآن الكريم ـ الحجر / ٢٦ ـ

(٢٣) القرآن الكريم ـ آل عمران / ٥٩ ـ

(٢٤) القرآن الكريم ـ النساء / ١ ـ

(٢٥) القرآن الكريم ـ فاطر / ١١ ـ

(٢٦) القرآن الكريم ـ البقرة / ٣١، ٣٢، ٣٣ ـ

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن ـ تح: القسم الأدبي بدار الكتب المصرية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ط ٢: ١٩٨٧ ـ الجزء الأول والثاني ـ من ص: ٢٧٩ إلى ص: ٢٨٤ ـ

(٢٨) يراجع: د. محمد بن محمد أبو شهبة ـ الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ـ مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة ـ ١٩٨٤ ـ ص: ١٩٣، ١٩٤ ـ



القسم الثاني

المعجم " جنس ـ تمييزي "



ويُقالُ للموات الذي هو من غير الحيوان : الإناث

"ابن منظور"

"لسان العرب"



" يلعب هو دور الذكر، وتلعب هي دور الأنثى
وهو يلعب دور الذكر، لأنها تلعب دور الأنثى
وهي تلعب دور الأنثى، لأنه يلعب دور الذكر.
وهو يقوم بدور ذلك النوع من الرجل الذي
تعتقد هي أن نوع المرأة الذي تقوم بلعب
دوره لابد أن تعجب به.

وهي تقوم بدور ذلك النوع من المرأة الذي
يعتقد هو أن الرجل الذي يلعب دوره لابد أن
يرغب فيه. ولو لم يكن يلعب دور الذكر
لكان ـ على الأرجح ـ أشد منها أنوثة، اللهم
إلا في الحالات التي تكون فيها مسرفة في لعبة
الأنوثة.

ولو لم تكن تلعب دور الأنثى لكانت ـ على
الأرجح ـ أشد منه ذكورة، إلا في الحالات التي
يكون فيها مسرفا في لعبه الذكورة.

وهكذا يزداد لعبة شدة، ويزداد لعبها
نعومة ". [1]

شكل القسم السابق ـ كما رأينا ـ تمهيدا، أحسبه كان ضروريا، لبداهة المعجم الـ(جنس ـ تمييزي) المزعومة، لقد بدا الرجل (البدوي) قائما من وراء كلمات المعجم السابق يصنع دلالاتها على هدى من تصوراته البدوية المتمركزة حول جنسه (ذكوريته)، فأكد مواضعات بعض الكلمات، وأخرج بعضا آخر من حياديته تجاه ذكوريته، وأفرط في تأويل بعض ثالث ليخرجه من تناقضه معها، وقد كان الرجل (البدوي) ـ سواء فيما أكد، أو فيما أخرج، أو أول ـ يتوسل بالمعجم كي يحافظ على مركزيته وجودا وجنسأ وحتى معرفة، محافظة تبدو، أو بدت، معها هذه المركزية بمظهر الطبيعي، على الرغم من كونها ـ منذ البداية، وأيا كان منظورنا ـ مبدأ ثقافيا، مهما بلغ من التخلف ومن البداوة، فلا يمكن عده طبيعيا على الإطلاق، وليس ثمة خطر يمكن أن تتعرض له العقلية الجمعية والسيكلوجيا الاجتماعية، كما هو خطر الأيديولوجيا تضع على وجهها الثقافي قناع الطبيعة والطبيعي، إن طبعنة الثقافي ينطوي على عنف تأسيسي لا يتوقف عند حد العنف الرمزي، بل يمتد ليصبح ـ حين تلجؤه الضرورة ـ عنفا ماديا بالمرموزات نفسها، إن الموضوع الطبيعي يستند وجوده إلى قوانين بنيوية مغلقة، ولا سبيل للذات إلى ذلك الموضوع دونما تعرف على هذه القوانين، وكما هي، أي في ذاتها ولذاتها. وفي هذا الصدد فإنه على الذات أن تحيد استيهاماتها تحييدا هو شرط جوهري لبلوغها المعرفة التي تدوم ـ فإذا ما تحولنا إلى الموضوع الثقافي، لم نجده أكثر من (واقعة وعي)، بما يعني أنها مرتهنة ـ كليا ـ إلى الاجتماعي ـ التاريخي، ومن ثم فإن ماصدقاتها ليست ـ على الإطلاق ـ قانونا داخليا فيها، و إنما هي تواضع خارجي عليها، تمثلها هذه الدرجة أو تلك من التواؤم مع السياق الذي أنتجها، أو أنتجت فيه، وأي زعم بطبيعية موضوع ثقافي / واقعة وعي سوف يحوله / يحولها إلى سلطة لا تلبث حتى تستغني عن الترويج لماصدقاتها، او تواؤماتها السياقية، منتجة عنفها بالذات، كل ذات، بديلا من ذلك الترويج وتلك الماصدقات، وبالتالي فلن تملك الذات، بإزاء هكذا عنف، إلا أن تنقمع لتلك السلطة معرفيا، أو تقمعها السلطة ماديا، والأكثر خطرا، بصدد طبعنة الثقافي، عبر خطاب رموزي وآليات عنف سلطوي، أنه سيؤدي إلى الحيلولة دون تطوير الطبيعي وتحويله الى ثقافي، بما يؤدي إلى بروز عقل تبريري لا يعنيه التحليل والتركيب في شئ، وربما كان مأزق

الثقافة العربية في عكس اتجاه السير، فبدلا من الاتجاه من الطبيعي إلى الثقافي، أسقطت منظومة مفاهيمية دينية الأساس على الطبيعة، وكلما تبين عجزها ألحق المحمول بالمصدر الميتافيزيقي علة للموضوع بشكل يمتنع معه فهمه واختباره. وشيمة البدائي (البدوي) أنه يضع قضاياه الفكرية بين حدين (إما ـ و ـ إما)، وهذا النوع من الصياغة القضوية لا يعرف ـ إطلاقا ـ القضية الثالثة، إن الفكر البدوي فكر غير جدلي بامتياز، ومن ثم فهو حافل بالثنائيات، ليس فقط، وإنما أحد طرفي هذه الثنائيات لا ينظر إليه في ذاته، بل من منظور الطرف الأخر الذي يعلم عليه بالإلغاء، ولا سبيل إلى هذا الإلغاء دون حكم قيمة اجتماعي يختنق بالطبيعي لكي يصفه مؤكدا عليه ومبررا له، ولا تخرج ثنائية " الرجل ـ المرأة " عن هذه الآليات حتى داخل المعجم اللغوي..

الذكورة و الأنوثة خصائص بيولوجية (ووظيفية) لا تميز الرجل من المرأة فحسب، وإنما تقيم التمييز نفسه ـ تماما ـ بين كافة الكائنات الحية. وفي حين كان تاريخ هذه الكائنات مجرد تاريخ بيولوجي، فإن تاريخ الإنسان كان تاريخا ثقافيا دائما وفي كل لحظة من لحظاته وإذا كان هذا التاريخ قد استولي علي صناعته الرجل فإن هذا لا يعني أن خصوصيته البيولوجية هي الفاعلة الثقافية، أو حافزة الفعل الثقافي. لقد قام الدور الثقافي للرجل علي صدفة تاريخية، وظلت المرأة في طور الاستعداد الذي تؤكده الكفاءة الإنسانية لممارسة ذلك الدور وهكذا بدأ الصراع (من طرف الرجل) بين الفاعل والمتهيئة للفعل يخلق منظومة رموزية كاملة، لم يأنف الرجل (الفاعل الثقافي) من أي سلاح، أكان المشترك البيولوجي مع الكائنات الحية، أو غيره، لقد حصن الرجل دوره في التاريخ بهذا المشترك نفسه رافعا اختلافه بيولوجيا عن (المرأة) إلى مستوى التمييز القيمي، وكانت اللغة، في هذا الصدد، الأداة الرموزية المثلى لكل من الأيدلوجيا والعنف الذكوريين.

وقد كان قدر اللغة العربية أنها جمعت ثم درست اعتمادا علي فترة زمنية ذكورية بامتياز، هي البداوة، ومن جغرافيا محددة بدقة هي البادية (الخالصة البداوة)، وبذكاء فطري يبلغ أقصي فعالية له في الدفاع عن الذات والهوية البدويتين، تم تحصين كل من التاريخ والجغرافيا تحصينا عقائديا، بزعم أهمية

الاثنين كليهما في تحصيل اللغة التي ـ وحدها ـ قادرة على فهم لغة القرآن، وحتى حفظها، مما سوف يرد تفصيلاً في القسم الرابع من الكتاب. المهم أن العربية البدوية (نشدد على هذه الصفة) قد صارت، بما خصنت به ووظفت له، مطلقا من المطلق، ودينا من الدين، ومعها كافة محمولاتها من تصورات بدوية وبدائية، خصوصا عن الإنسان.

ويبدو المعجم العربي ـ ومن خلال عدد ضئيل من المفردات ـ يؤسس ثقافته الذكورية بواسطة تحميل الطبيعي / البيولوجي بالثقافي / التمييزي، كما سوف يتضح..

أولا: ذكر ـ أنثى: إننا لنتوقف بكثير من ريبة يؤكدها المعجم نفسه أمام هذه الثنائية التي لا يكتفي المعجم موضوع الدراسة، ومعاجم أخرى، برصدها في المستوى البيولوجي، أى المحايد، وإنما يضعنا أمام بنية مفهومية وتصورية تغطى أكثر مناحي الحياة البدوية، دونما تعرض ـ بالتأكيد ـ لهذه الصفة..

(أ) ذكر: يقول " ابن منظور ": والذكرُ خلافُ الأنثى..

ويومٌ مُذكرٌ: إذا وصف بالشدة والصعوبة وكثرة القتل..

ورجلٌ ذكَرٌ: إذا كان قويًا شجاعًا أنفًا أبيًا.

ومطرٌ ذكَرٌ: شديدٌ وابلٌ..

وقولٌ ذكَرٌ: صلبٌ متينٌ

وداهيةٌ مُذكِرٌ: لا يقوم لها إلا ذُكْرانُ الرجال..

وذُكُورُ العشب: ما غلظ وخشن..

بداية نلتفت إلى كثرة الصيغ الصرفية: فعل ـ فعول ـ فعلان ـ مفعل ـ مفعال (خمس صيغ) وكلها تدور في دائرة " الذكورية " وكثرة الصيغ الصرفية للمفهوم الواحد (المركزى) يحمل ضمنا إشارة إلى سيادة ذلك المفهوم ذهنيا وسيكلوجيا في حياة الجماعة اللغوية، حيث ستغطي حقولا تداولية (لا دلالية فقط) شديدة التنوع والاختلاف، تنوع الصيغ واختلافها. إن مورفولوجيا لغة من اللغات ليست ـ على وجه الإطلاق ـ بنية شكلية فقط ولا تنحصر وظائفها في

تمييز المجرد من المشتق، ولا السماعي من القياسي، ولا القاعدي من الشاذ فحسب فلكل هذه الوظائف محمولات معرفية تتجاوز اللغة كبنية، إلي الحياة كفعل فإذا ما نظرنا إلي الحقول (التداولية ـ الدلالية) Pragma-Semantic وجدنا تلك الصيغ الصرفية تغطي أكثر حقول الحياة البدوية، فلا تكاد تترك شيئا منها إلا وصفته، من طبيعة: " مطر ـ عشب ـ فلاة " إلي وقائع اجتماعية: " حروب ـ مصائب "، إلي اللغة: " قول ـ شعر " إلي القيم: " شجاعة ـ أنفة ـ إباء ". كل هذا تحت مقدمة موجزة إيجازا يضاعف كمية إعلامها: " الذكر خلاف الأنثى " إن هذا التعريف البيولوجي الخلافي (بالسلب) يتخطى تعريف الذكر بذاته ليعرفه بتمايزه ليس مما سواه، وإنما مما هو مختلف عنه، مع رفع قيمة الاختلاف إلى (الضدية) وهو ما يصرح به معجم لغوي نوعى حديث، هو " معجم ألفاظ القرآن الكريم ": " الذكر ضد الأنثى "[٣]. وفي معنى الضد يكشف المعجم نفسه علاقة الصراع، فيقول: " ضددت فلانا ضدا، أي غلبته وخصمته فأنا له ضد فيكون الضد كل شئ ضاد شيئا ليغلبه "[٤]، إننا ـ إذ نضع ما سبق ـ شرحا لإيجاز " ابن منظور " المكتظ معلوماتيا ـ نملأ الفجوة السياقية المقصودة والموعي بها ـ تماما ـ لنقرأ الخطاب المتقنع بالمعجمة التي تنتقل من " الاسم " (الكلمة لذاتها) إلي طاقته الوصفية (الكلمة لغيرها)، أو لنقل الانتقال من المعجم /اللغة إلي الخطاب / الحياة.

إن سعة الطاقة الوصفية للاسم تشير إلي كثرة النويات الدلالية التي تتكون منها دلالته، هذا من جهة معجمية خالصة. ومن الجهة التداولية، فتلك السعة نتيجة بروز تصورات جمعية يمثل ذلك الاسم مركزها، وهنا لا يعود الاسم مجرد صيغة لغوية، وإنما يتحول إلي قيمة اجتماعية تمتد إلي حد وصف مرادفاتها، كما في قول " ابن منظور ": " ورجل ذكر:.. "، هنا يصبح الموصوف، في استحقاقه صفته، مشروطا بامتياز بمجموعة من القيم الأكثر وضوحا وصراحة في اجتماعيتها، يقول " ابن منظور " ونشدد علي ضرورة الانتباه إلي التركيب الشرطي: " إذا كان (أي الرجل) قويا، شجاعا، أنفا، أبيا " ويلاحظ ارتفاع العطف بين الصفات الأربعة، بما يعني أن ذكورة الرجل لا يمكن أن تتحقق بانتقاء ولو واحدة من هذه الصفات. هنا يمكن أن نستدعي خلاف / ضد الذكر لتصبح المرأة الأنثى إذا كانت ضعيفة جبانة مبتذلة مهينة، تسقط أنوثتها ـ تماما ـ بسقوط أية

واحدة من هذه الصفات، بهذه القراءة يمكننا إعادة النظر في مسألة الخلاف / الضد في معجم لغوي نوعي آخر، ولكن هذه المرة، من التراث المعجمي، يقول " الراغب الأصفهاني ": "ضد: قال قوم: الضدان الشيئان اللذان من جنس واحد، وينافي كل منهما الآخر، في أوصافه الخاصة، وبينهما أبعد البعد، كالسواد والبياض، والشر والخير، وما لم يكونا تحت جنس واحد لا يقال لهما ضدان، كالحلاوة والحركة، قالوا: والضد هو أحد المتقابلات، فإن المتقابلين هما الشيئان المختلفان للذات (الجنس)، وكل واحد قبالة الآخر، ولا يجتمعان في شئ واحد في وقت واحد "(٥)..

لا أبلغ من صياغات " الراغب الأصفهاني " للخطاب البدوي الذكوري على المستوى المفهومي، فمنذ البداية، لا يبدو الرجل أكثر من بدوي، ولو أنه متأخر، ولو أنه أصفهاني، ولو أن على لغته شيئاً من مسحة المنطق..

وأول ما يمكن الالتفات إليه هو هذه التسوية الخاطئة بين المتضادين والمتقابلين، على الرغم مما كان بين يديه من مفهوم للتفرقة بينهما، غير أنه لم ينتبه إليه، ومن ثم اختل التعريف واضطربت الرؤية، حتى لنشعر أننا بإزاء لغو معرفي يسنده شئ من اللغة ومقدس من القرآن، بينما خطاب البداوة ينظم كلا من اللغو واللغة والمقدس على هيأته وغاياته.

إن التضاد ليس مجرد اختلاف (لسان العرب ومعجم ألفاظ القرآن الكريم) ولا هو، مرادف للتقابل (المفردات في غريب القرآن)، فليس شرطا في المتضادين وحدة النوع، كما ذهب " الراغب الأصفهاني" فهذا شرط التقابل، ولا من شروط المتقابلين أن ينافي كل منهما الآخر، ولا أن يكون بينهما أبعد البعد، ولا ألا يجتمعا في شئ واحد في مكان واحد، فهذه جميعا شروط في التضاد، كما هو الحال في " الوجود ـ العدم " و" الحضور ـ الغياب " و" الحضارة ـ البداوة " على سبيل المثال، فكل طرف من الثنائيات السابقة ينفي الطرف الآخر، ومن ثم فهو ضد له. أما التقابل فلا يحدث فيه هذا النفي، حتى ليمكن اجتماعهما من جهة، ويشتمل هذا على شئ أو أشياء من ذاك، ويندرجا معا في وظيفة / غاية مشتركة، لا يمكن لأيهما

الاضطلاع بها منفردا، إن التقابل نقيض (أو ضد) للتضاد وإن جمع الاثنين المبدأ الثنائي.

إن الثنائية المسكوت عنها، والتي تدل عليها القاعدة المعرفية التي استقاها " الراغب " من معاجم اللغة، هي: " الذكر ـ الأنثى"، حيث لا تفيد وحدة النوع الإنساني في منع قيمية الأول المزعومة من نفي طبيعية الثانية المرغمة عليها، كما لا تفيد في تقريب أبعد البعد الذي بينهما، ولا في أن يجتمعا قيميا وثقافيا في شئ واحد في مكان واحد، وهكذا فثقافية " الذكورة " المركوزة في " الذكر" تفرض تثبيت الأنثى في الطبيعي، لتمارس الأولى سلطتها الموعودة بها في الإصحاح الثاني من التوارة (راجع القسم الأول)، وباعتبار الإنسان، هو الكائن الثقافي الوحيد بين الكائنات الحية، فإن الماهية الإنسانية ستكون مقصورة على الذكر، بينما تلتحق الأنثى ـ كما سوف نتبين لاحقا ـ بماهية تلك الكائنات الأخرى.

ب ـ أنثى: ـ لا تكتمل المنظومة القيمية الاجتماعية، للذكر والذكورة، بمجرد إثباتها، فالنزعة الذكورية البدوية للمعجم العربي تمد هذا الإثبات إلى تأكيده على أرض " الأنوثة " بنفي أية إمكانية لتمتعها بشئ من عناصر تلك المنظومة، كما سوف نرى..

يقول "ابن منظور": "الأنثى": خلاف الذكر من كل شئ.
والجمع: إناث وأنث.
وفي التنزيل العزيز: ﴿إن يدعون من دونه إلا إناثا﴾ النساء ١١٧،
قيل: أراد إلا مواتا، مثل الحجر والخشب والشجر.
والموات كلها يخبر عنها كما يخبر عن المؤنث.
ويقال للموات الذي هو من غير الحيوان: الإناث

ثمة ما نراه تكنيكات للخطاب الذكوري البدوي للتسلل إلى المعجم اللغوي، وربما كان أهمها على الإطلاق: " الحذف " و" الذكر" اللذان يتوزعان على ذاتي ذلك الخطاب: الذكر والأنثى، حيث يبنى خطاب أحدهما دونما علامة على محذوف،

ويأتي خطاب الآخر حاملا ما تم حذفه في محاولة لتفعيل آليات التداعي في ذهن القارئ، فلا يقرأ هذا دون ذاك، أو العكس..

وقد سبق لابن منظور أن قال في مادة " ذكر ": " الذكر خلاف الأنثى"، وأضرب عن ذكر أي وجه لخلافه إياها، منتقلا إلى ما أسميناه طاقة الاسم (الذكر) الوصفية، ويستكمل/ يذكر ابن منظور ما أضرب عنه/ حذفه، في مادة " أنثى " قائلا: " الأنثى خلاف الذكر (من كل شئ) ". ولهذا التكتيك الجدلي بين المادتين حذفا وذكرا ما يستبطنه من الخطاب البدوي، حسب استراتيجية الحضور المسكوت عنه والمعتمدة في معجم الدراسة، فالحذف في " ذكر" والذكر في " أنثى" يعود إلى إمكانية حصر خصائص الاثنين، حيث يبدو الحذف ـ هناك ـ دالا على لا إمكانية ذلك الحصر، ومن ثم كان اللجوء إلى الجملة الوصفية من باب التمثيل لما يند عن الحصر، أما الذكر ـ هنا ـ (في الأنثى) فمن باب الحصر الذي لا حاجة إلى تفصيله فضلا عن التمثيل له..

يبدو أن فضاء الدلالة المعجمية لكلمة " أنثى" حامل للكثير المسكوت عنه علامته كيفية بناء سياق تتابع تلك الدلالة، بناء ظاهره الحياد اللغوي وباطنه المركزية الذكورية.

يبدأ "ابن منظور" بما سبقت مناقشته بتقرير خلافية الأنثى واختلافيتها من كل وجه (شئ) الذكر، وببراءة شديدة يتطرق إلى جمع " أنثى" (لغايات مغايرة عنه في مادة " ذكر") فهو " إناث " ويقرن به صيغة أخرى له: " أنث "، وينكشف الانفهام اللغوي بالإفراد والجمع في التأويل الذي يبنيه " ابن منظور" للمجهول مستبرئا من المسئولية العلمية والدينية، للآية القرآنية ﴿إن يدعون من دونه إلا إناثا﴾ [٧] تأويلا يتجاوز به النص القرآن نفسه الذي يذكر من آلهة العرب: ﴿أفرأيتم اللات والعزى ۞ ومناة الثالثة الأخرى﴾ [٨]. يتجاوز " ابن منظور" هذه الآية التي تدل على عبادة العرب آلهة إناثا، ليتأول الإناث بالموات، قائما بحركة التفاف عقلية على رمزية الصنم / الإله، ليتحلق بمادة الصنم، مسويا بين الجماد والموات، وتظل الأنثى معلقة في فضاء هذه التسوية بانتظار قرينة لغوية أخرى، وهي مخاطبة

الموات الذي هو من غير الحيوان بالإناث، وهكذا تتدلى الأنثى خارج الدائرة الإنسانية والدائرة الحيوانية (كذلك) لتسقط في عالم الجماد أو الموات، هذه الأشياء المثمنة بحسب وظيفتها بالنسبة للإنسان الذكر. ولا يزال في الرحل البدوي يحمله (ابن منظور) قرائن أخرى على شيئية الأنثى وقيمتها الاستعمالية..

يقول "ابن منظور": وأرض مئناث وأنيثة: سهلة منبتة خليقة بالنبات، ليست بغليظة..
وبلد أنيث: لين سهل..
ومكان أنيث: إذا أسرع نباته وكثر..
ومن كلامهم: بلد دميث أنيث: طيب الريعة مرت العود.
وزعم "ابن الأعرابي" أن المرأة إنما سميت أنثى من البلد الأنيث،
قال لأن المرأة ألين من الرجل وسميت أنثى للينها.
قال "ابن سيده" فأصل هذا الباب إنما هو الأنيث الذي هو اللين(٩).

لا دليل أقوى من التعليلات المطلقة من قرائن معقوليتها على الذهنية البدوية القارة، لا تحت الملفوظ العربي فقط، وانما تحت العمل التأليفي فيه لقد انتهينا سابقا إلى إزاحة القيمة الإنسانية عن الأنثى، وإلصاق القيمة الاستعمالية بها باعتبارها شيئا من أشياء الطبيعة، وهنا نجد تعليلا لتلك الإزاحة، فالأرض السهلة اللينة المريعة سريعة الإنبات كثيرته هي الأصل في باب (أنثى)، إذ إنها الأصل في القيمة الاستعمالية (بدويا) على ضوء الصفات السابقة، فبين الأرض والمرأة وجه جامع للتشبيه يسر اشتقاق " الأنثى" من " الأنيث "، ألا وهو اللين، وهنا لا يفلت " الذكر " فرصة الحضور المقارن على لسان " ابن الأعرابي ": " لأن المرأة ألين من الرجل " ، وإذا كانت المرأة ألين من الرجل، ومن ثم كانت " أنثى"، هل الرجل أصلب من الحديد فوصف السيف بالذكورة!! سؤال تطرحه المقابلة بين ما سبق، وما يورده "ابن منظور" قائلا:

"والذكر والذكير من الحديد: أيبسه وأشده وأجوده..
وبذلك يسمى السيف مذكرا..
وسيف ذو ذكرة أي: صارم" (١٠).

ولا تعليق، اللهم إلا علامة تعجب واحدة.. لا أكثر.

وربما احتج " ذكر " أو " امرأة " ذكرتها الثقافة البدوية، بالآية القرآنية التي تحضر الأرض في سياق نسائي، حيث يقول الله عز وجل: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ [١١]، وليس ثمة حجة ـ ها هنا ـ علينا، فالأسلوب المجازي الذي يتميز به القرآن الكريم بصدد الحياة الزوجية الجنسية لا يقع مطلقا في مسألة التمييز الجنسي، إن أسلوب القرآن الكريم يتنزه عن استعمال الألفاظ اللغوية على حقيقتها بصدد (الجماع)، فيقول " لامستم " [١٢] ويعنيه، ويقول " تباشروهن " [١٣] ويعنيه كذلك، وهذا أسلوب يجب وضعه بالاعتبار عند الاحتجاج بالقرآن الكريم، إذ إن صلاحيته لكل زمان ومكان لا تورطه ـ ضرورة ـ في تصورات مرحلة تاريخية أيا كانت، فضلا عن أن تكون مرحلة بدوية متخلفة، وسمها القرآن الكريم بالجهالة والجاهلية.

إن الشاهد في الآية/الحجة يمكن توجيهه ليقوم دليلا على لغة المخاطبين به، دون أن يتحمل بأي من تصوراتهم، وعلينا جميعا أن نتحرج من تحميله إياها.

أما بصدد التوازي الذي أقامه المعجم العربي بين المرأة والأرض، فإنه لا يعود إلى زعم " ابن الأعرابي " ولا إلى شارح زعمه، وإنما هو أدخل في الأساطير، وبخاصة أساطير النشأة الأولى، أي هذه التي تتعلق بخلق السماوات والأرض والكائنات جميعا[١٤] . وذاك الذى تورده المعاجم العربية ليس غير بقايا من بقاياها تم تحويلها إلى لغة تدوولت حتى تنوسيت حكاياتها الأولى، وبقيت غايات هذه الحكايات مدلولات لتلك اللغة وعلاقات فيما بين بعضها البعض.

إن علاقة الرجل/الذكر بالمرآة/الأنثى لا تبدو علاقة اجتماعية على وجه الإطلاق، فيما يعني أن هذا النوع من العلاقات يقوم ــ أساسا ــ بين "رجل " و"رجل " متكافئين ذكوريا، أما علاقة الرجل بالمرآة فإنها علاقة سحرية تشير، بما لا يحتاج إلى تأويل، إلى تطابق كل من " الأنثى" و" الأرض " وظيفيا، وتطابق الذكر مع ذاته ماهويا، والمتطابق مع ذاته ماهويا تتكافأ جميع علاقاته بكل ما سواه، فعلاقته بالأنثى/المرأة كعلاقته بالأنثى/الأرض تماما، علاقة فعل فيها

"حراثة لها " استزراع لكل من الرحمين: رحم الأرض ورحم الأنثى، أو على حد قول " إينانا " لـ" دموزي ":

" احرث فرجي، يا رجل قلبي " [١٥].

وبدهي أن ماهية النوع (الإنسانية) ستكون للفاعل، وليس على وجه الإطلاق للمفعول فيه، هكذا تضيف الدلالات المعجمية، تحت مادة " أنث " إلى الذكر أكثر مما ورد تحت مادته نفسها، حتى لكأن المعجم يصنع إيهاما بالمغايرة، بينما هو يستكمل تعريف الذكر تحت مادة " أنث " تأكيدا على مركزيته.

ثانيا: مرء ـ مرأة: يمثل ما سبق، في مادتي " ذكر ـ أنثى "، تأسيسا مبدأيا للثنائية الراهنة: " مرء ـ مرأة "، حيث ينفرد الرجل ـ أكثر فأكثر ـ بالنوع الإنساني، أما المرأة فيحافظ عليها ملحقا شيئيا بهذا النوع..

يقول " ابن منظور ": المرء: الإنسان..

وقد أنثوا، فقالوا: مرأة..

امرأة: تأنيث امرئ..

الجوهري: المرء: الرجل.. [١٦]

لا يتولد الخطاب من كافة أجزاء النص، تماما كما أن النص لا تسهم في صناعته كافة عناصر العمل [١٧] وكما لكل من العمل والنص سياقهما المختلفين، فللخطاب سياق ثالث مغاير ينبني دياكرونيا، أي زمنيا، وليس سانكرونيا، أي تزامنيا. والجمل المعجمية الأربع تمثل وحدتين خطابيتين، الأولى والأخيرة وحدة، والباقيتان وحدة أخرى، أما الأولى: " المرء: الإنسان ـ المرء: الرجل "، وهذه الوحدة ـ إذ تطابق بين " الإنسان " و" الرجل " ـ تعمل تعديلاتها الخاصة على مفردة " إنسان " التي سبق تناولها في القسم الأول، لتضع مسألة تداولها بصيغتها المذكرة، للمذكر وللمؤنث، تحت قاعدة الأصلية والفرعية، وكأنما الأصل أن تنصرف إلى المذكر، وانصرافها إلى المؤنث من قبيل التوسع الذي لا يضير ذكوريتها، أما الوحدة الثانية، فإنها تنطوي على إشارة على قدر كبير من الأهمية في " وقد أنثوا فقالوا "،

وأعني الإشارة إلى فعل " الذات " وقولها، وكأن التذكير طبيعي والتأنيث صناعي، وهذه دلالة تستعيد مرة أخرى " الإنسان " مطلقة في فضائها الجملة نفسها بالتغييرات اللازمة " وقد تسامحوا فقالوا للأنثى إنسان "..

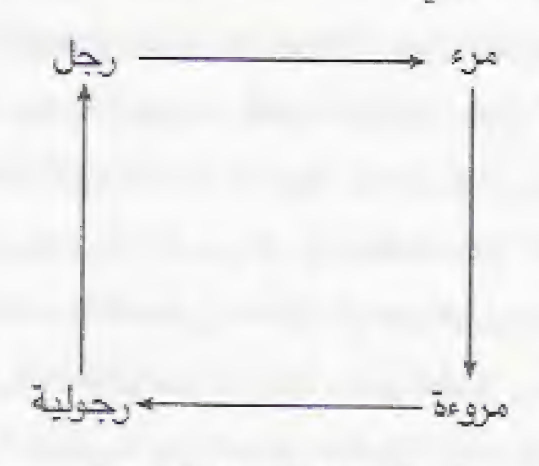
وتفتتح " مرء " نسقها القيمي الخاص بها والذي يبدو أكثر تعميما وشمولا من النسق الذي لـ" ذكر "، فمن " مرء " تشتق " المروءة "، ويعرفها " ابن منظور " بأنها: " كمال الرجولية "[١٧]، وتتطابق هذه الرجولية مع الإنسانية في موضع آخر من تعريف المروءة، يقول " ابن منظور ": " والمروءة: الإنسانية "[١٨].. وهكذا تنغلق الدائرة الماهوية على الرجل، فبمقدار كماله في نوعه/ رجوليته تكون ماهيته الإنسانية. وغني عن الذكر أن غياب المرأة عن أدنى درجات الرجولية هو براءة لها من أية مرتبة في الإنسانية، فإذا كان كل إنسان هو رجل، فإن النتيجة المنطقية أن المرأة ليست إنسانا، ونذكر: لا يقال للمرأة إنسانة..

فيما يبدو أن مسألة أصلية المذكر وفرعية المؤنث، قد استعملت فيها كلمات غير ملائمة، أعني كلمتي أصل وفرع، أو أن دلالاتها لا تستمد من المراجع الواقعية لكل منهما، وأن هذه الدلالات معلقة على تفهم خصائص هذا وخصائص وذاك، وبالتالي يمكن استبدال متن بالأصل وهامش بالفرع، حتى إذا ما تفرد المتن بالقيمة لم تثر علامات الاستفهام، وهل الهامش إلا زائدة لغوية يمكن حذفها بدون أن يتأثر المتن أو تختل قيمته؟! فيما يبدو أن هذا تصور يصادق على صحته المعجم الـ" جنس ـ تمييزي "، حيث يتمكن الأصل/ المذكر/ الذكر من الصعود ببيولوجيته ليتملك مرجعيات اجتماعية قيمية، بينما الفرع/ المؤنث/ الأنثى يتعثر في بيولوجيته لا يكاد يتجاوزها إلا إلى ما هو أدنى منها: الموات. ولعلنا ـ في هذا الصدد ـ نستضئ بالمثال الذي أتى به " الزمخشري " في " أساس بلاغته "، فهو مثال يشي بالتمييز القيمي بين الجنسين، يقول " الزمخشري ": " مرأ: هو امرؤ صدق، وهي امرأة سوء "[١٩]، الشاهد اللغوي، في المثال السابق، هو الاسم من المادة " مرأ " مذكرا ومؤنثا، أما شاهدنا، فالمضاف إلى المذكر (صدق) والمؤنث (سوء)، إذ أن الأمثلة كما لا تضرب عبثا فإنها لا تبنى عبثا أيضا، فيجب ألا تنطوي على ما يمكن أن يصرف الانتباه عن الشاهد فيها، وهكذا يصير محتوى " المثال " من الواضعات

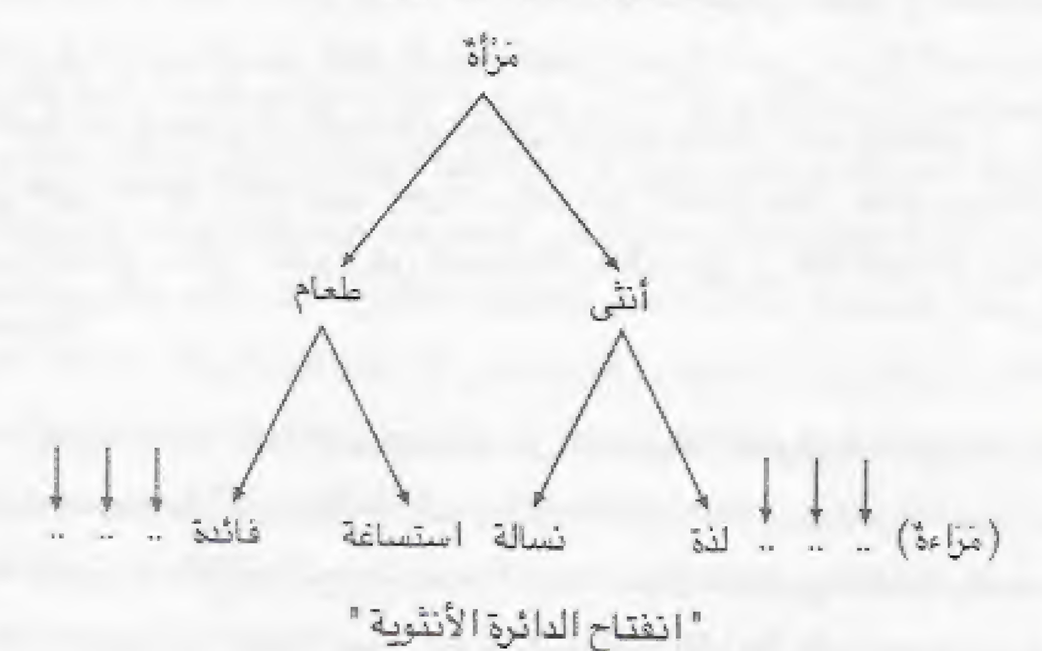
الاجتماعية، أو ينبغي أن يكون كذلك. وبالتالي فالزمخشري لا يملك قلب بنية مثاله فيقول: هو امرؤ سوء، وهي امرأة صدق، ليس لأن هذا خطأ في الرمزية الاجتماعية، بل يكاد يكون خطأ في اللغة نفسها يصيب علاقة الاشتقاق بين " مرء " و" مروءة " والتي تنطوي على سلب المرأة أدنى مراتب الإنسانية. إن امتلاك المرأة قيمة الصدق جدير، في نوادر " ابن الأعرابي "، بوسمها بشئ من الرجولية/الإنسانية، بما يخرجها من كمال أنوثتها، يقول " ابن منظور ": " وحكي ابن الأعرابي أنه يقال للمرأة: إنها لا مرؤ صدق، كالرجل "[٢٠] وكأن الصفات الخلقية خصائص بيولوجية لجنس الرجل، لا تمتلك المرأة صفة منها وهي محتفظة بأنوثتها، وهكذا تخاطب خطاب الرجل متى صدقت، فتغلب ذكورية الصفة/ القيمة على أنوثة الموصوفة بها، حتى تصير رجلا كالرجل. ونتابع تفوهات " الزمخشري " البدوية على النسق السابق: (ومرئ الرجل ورجلت المرأة، أي صار كالمرأة وصارت كالرجل) .. أما رجلت المرأة فسيأتي ذكرها في مادة (رجل)، وأما مرئ الرجل، أي صار كالمرأة، فإن الفعل " مرئ " من " مرأة " له مداخلاته الدلالية خارج حقل المرأة وداخل حقل الطعام، يقول " ابن منظور ": " وطعام مرئ هنئ: حميد المغبة بين المرأة .. وقد مرؤ الطعام ومرأ: صار مريئا، وكذلك مرئ الطعام .. قال " شمر " عن أصحابه: يقال مرئ لي هذا الطعام مراءة، أي استمرأته "[٢٢] ..

بداية فالمادة " مرأ " تنتج عدد من التقليبات الصرفية المتنوعة دلالاتها، ويعتمد المعجم على لا سياقيته لكي يمنع الخطاب الذكوري من الظهور، غير أن قراءة تتبنى إعادة التوزيع والتنظيم لبناء السياق المعجمي قمينة بكشف ذلك الخطاب. وسوف نأخذ كلا من " المرء " والمرأة مرتكزا قرائيا، حيث نشتق من " المرء " قيمة خلقية: " المروءة "، (ويتحفظ من انصرافها إلى " المرأة ") تغطي دلالة ذكورية هي " كمال الرجولية/الإنسانية "، أما " المرأة "، فإنها يطابق بين الانتفاع بها " جنس ـ نسائي " وبين الانتفاع بالطعام غذائيا، فيعطي اسمها وصفا له " بين المرأة "، أي الفائدة والاستساغة، ليعود هذا الوصف إدانة للمرأة/ الأنثى، إذ لا تستساغ أو لا تحمد عاقبتها، فيقال " رجلت المرأة "، وفي المقابل حين تؤمن عواقب المرء/ الرجل/ الذكر من شدة وغلظ وصعوبة إلى آخره (راجع مادة " ذكر ") يأتي

الفعل " مرئ " للرجل، ليجمع بتخليه عن ذكوريته القيمية ـ بين ما للمرأة والطعام من قيمة استعمالية، تتوضح في المصدر " مراءة " الذي يفتح باب " المرأة/ الأنثى " على الأشياء الاستعمالية جميعا، بينما " مروءة " الرجل تغلق عليه دائرته، كما يبين المخطط التالي :



" انغلاق الدائرة الذكورية "



" انفتاح الدائرة الأنثوية "

ويشير انفتاح القيمة النفعية " مراءة " على كافة الاحتمالات، إلى أن تطابق المرأة والطعام ليس إلا حالة متحققة من بين حالات أخرى ممكنة لتطابق المرأة مع كل ما يمتلك قيمة نفعية يقدمها للذات الوحيدة المتوحدة: الرجل ..

ثالثا: رجل ـ لا مقابل :ـ

لا خطأ شائعا كخطأ مقابلة الرجل بالمرأة، فالأخيرة تقابل " المرء "، أما الرجل فلا مقابل لغويا له، ودائما كلما انعدم المقابل ـ كما في حالة " إنسان " ـ انفتح أفق توليد " القيمة " ـ كما هو الحال في " إنسانية "، راجع مادة " مرء " ـ وقد سبق أن المرء: الرجل، والمروءة، كمال الرجولة، والرجولية: الإنسانية، وهذه قاعدة قرائية مهمة حتى لا يخدعنا المعجم العربي بمقدماته التي تكون بريئة في بعض الأحيان..

يقول "ابن منظور": "الرجل: معروف، الذكر من نوع الإنسان، خلاف المرأة.
وقيل: إنما يكون رجلا فوق الغلام، إذا احتلم وشب.
وقيل: هو رجل ساعة تلده أمه إلى ما بعد ذلك..
والرجلة ـ بالضم ـ مصدر الرجل والراجل والأرجل.
يقال: رجل جيد الرجلة، ورجل بين الرجولة والرجلة والرجولية .. وهذا أرجل الرجلين، أي أشدهما" [٢٢]

سنغض النظر عن المقدمة شبه البريئة لكلام " ابن منظور " فقد سبق كشف زيف هذه البراءة، ومقدار ما تنطوي عليه من محمولات ذكورية، ولكن في مواضع أخرى، وكأن مثل تلك المقدمة مجرد إحالات على مواضع دلالات " ذكر " و" إنسان " و" خلاف " .. الأكثر أهمية هذا الاختلاف حول متى يكون الرجل (العلامة اللغوية على الجنس) رجلا (المرجع الواقعي المعروف).، يلجأ " ابن منظور " إلى عادة البناء للمجهول كلما اختلفت مروياته، ويقدم إجابتين/ روايتين، تستند الأولى إلى أساس بيولوجي: " إذا احتلم وشب "، والأخرى إلى أساس اجتماعي: " ساعة تلده أمه إلى ما بعد ذلك "، والرواية الأولى ـ بالرغم من عدالتها الجنسية بتعريفها الرجل بيولوجيا ـ لا تمتلك أي تبرير لها في المعجم الـ " جنس ـ تمييزي "، الأمر الذي يجعل تأويل البيولوجي بالاجتماعي ضرورة يفرضها المعجم نفسه، فيكون التوقيت البيولوجي الوظيفي " إذا احتلم وشب " محض علامة تتجاوز محمولها (العادل) لتؤشر على بداية الفحل الاجتماعي، وليس الجنسي فحسب، لقد صار له مكانه من السلطة البطريركية، وامتلك استحقاق ممارستها. وتنسجم الرواية الثانية مع هذا التأويل، فالطفل، بل الوليد " ساعة

تلده أمه " رجل باعتبار أنه امتلك قدرا من ذلك الاستحقاق البطريركي بمجرد النوع البيولوجي، وإن تأجلت ممارسته إلى أن يحتلم ويشب. إن هذا الاعتبار يمثل قفزا على الطبيعي باتجاه الثقافي، وتحويل الأول إلى قناع ترويجي للثاني، فالقضية خاصة برجولة الرجل الأب، وليس الوليد غير قناع يفكر بها من خلاله، بدليل قول الله عز وجل عن الأب في الحالة الأخرى: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم﴾ [٢٤]، إنها رجولته انتقصت، وإنسانيته/ مروءته خدشت، إذ يقدم لرجل آخر جزءا منه يستعمله .. يستمرئه ..

.. هذا التفكير بالذات عبر (النسالى) يقطع بين " الطبيعي " / البيولوجي و" الثقافي "/ الأيديولوجي، عبر صيغة التفضيل " أرجل "، فالطبيعة لا تميز بين أبنائها، وحدها الثقافة تفعل، حيث المعايير تمايز وتراتب وتفعل كل ما بوسعها لبناء نسق عقلاني يضبط حركة المعيش ويحاكمها إليه، فيكون الرجل " بين الرجلة " ويكون " جيد " ها ، ويتفاوت الرجلان، فيكون هذا أرجل/ أشد من ذاك، كل هذا يستدعي مجموعة القيم الخلقية ـ Ethical Value التي وردت تحت مادتي " ذكر " و" مرأ "، عبر الصيغ المصدرية: " رجولة " و " رجولية " و " رجلة "، وهذا التنوع يقوم دليلا على اهتمام اجتماعي وشيوع تداولي، يسمحان بتعيين الفروق الدلالية الدقيقة داخل الحقل الدلالي الواحد.

ومرة أخرى يأتي التطابق الصوت ـ صرفي (الفو ـ رفولوجي) ليفتتح توسعات للمفردة " رجل " في وصف العالم، فالتطابق بين " راجل "، بمعنى " رجل "، وبين " راجل " بمعنى " غير راكب "، أي ماش على قدميه، يطرح عددا من الصيغ لوصف الأرض وصفا سنراه نقيضا لمفردة " أنيث " ..

يقول "ابن منظور": " .. وحرة رجلاء، وهي: المستوية بالأرض الكثيرة الحجارة
يصعب المشي فيها..
والرجلاء: الصلبة الخشنة..
وحرة رجلاء (أيضا): لا يستطاع المشي فيها

لخشونتها وصعوبتها حتى يترجل فيها" (٢٥)

ولأن " الإبل " ـ هي الأخرى ـ وسيلة للعلاقة مع الأرض، فإن كلمة " رجل " تمنحها شيئا من ذاتها ..

يقول "ابن منظور": "الرجلة: نجابة الرجيل من الدواب والإبل، وهو الصبور على طول السير" (٢٦)

ولم يقل لنا " ابن منظور " ولم يرو عن " ابن الأعرابي " أو " ابن سيده " أو غيرهما، كما فعل في مادة " أنث "، ما الأصل في هذا الباب، ثمة صمت دال كما لا يمكن لصوت أن يدل، صمت لا يشير إلى السؤال فحسب، وإنما إلى الإجابة كذلك.

الصمت تكنيك أيديولوجي بامتياز، وربما كانت اللغة مجرد تمهيد صوت ـ دلالي للوصول إليه، وقد تحدد كل شئ، ولم يبق إلا مجرد التلفظ للإمساك بالخطاب، هنا يطبق الصمت مفلتا الخطاب من إمكان تحليله ومحاكمته إلى نتائج هذا التحليل، بينما دلالة الخطاب قارة في ذلك التمهيد مبعثرة على عناصره ورموزه، بشكل لا يمتنع معه التعرف عليها، وفي الوقت نفسه يمتنع ـ تماما ـ القطع بها.

هنا لا مناص من أن يحفز التحليل ليمتلك قدرا مناسبا من حرية التأويل وحقه في العبث المحسوب بالكلمة، والتجاوز المنظم لتمعنيها داخل تركيبها، وإعادة توزيع اللغة بما يسمح للقراءة أن تحل محل نظامها. القراءة، ليس باعتبارها فعل تحويل بسيط للمكتوب إلى ملفوظ، ولكن باعتبارها خبرة معرفية مسلطة وظيفيا على خبرة لغوية، يمثل الأولى القارئ، ويمثل الثانية العمل المكتوب، أما التسلط الوظيفي فنعني به قصدية يتوجه بها القارئ إلى العمل الذي يقاومها ما تمكن من مقاومتها لحماية مناطق دلاليته: مساحات الصمت.

هكذا تكون القراءة التأويلية صراعا بين المكتوب والقارئ على هذه المساحات، الأول: يشوش على وجودها، وليس فاعليتها فحسب، والثاني: يحاول

استنطاقها، فوحدها القادرة على توجيه حركة الدوال ضد إيهامات الأيديولوجيا بعقلانيتها وتزييفها على خرافة هذه العقلانية ..

إن أصالة الأرض اللينة السهلة المريعة، في باب الأنوثة، تؤكد على أصالة الذكر في باب الأرض الغليظة الصعبة، وإذا كانت قدما الرجل مقياس وصف الأرض، ما لان تحته صار " أنيثا " وما خشن وغلظ صار " رجلاء "، فإن تسمية الأنثى من الأنيث من الأرض لا تغيب عنه فاعلية الرجل وقدميه أيضا، وربما من هذا الباب كان الخطو على الأرض وطئا وجماع المرأة ـ كذلك ـ وطئا، فالاثنتان: الأرض والمرأة منبسطتان تحت الرجل، سواء تحت قدميه فقط، أو تحته جميعا، وتأسيسا على هذا، تتطابق دلالتا " راجل ": رجل و " راجل ": ماش، تماما كتطابقهما فو ـ رفولوجيا..

لا تكتفي المفردة " رجل " بما سبق، وإنما تنزع إلى تخليق صفة مؤنثة منها تحاصر بها فعالية المرأة العقلية، حصارا ذكوريا، فربما انفلتت امرأة ما لترغم عقول الذكور على احترامها.

يقول "ابن منظور": "وفي الحديث: كانت عائشة ـ رضي الله عنها ـ رجلة الرأي" (٢٧)

وقل في غير " الرأي " كما قال " ابن منظور " فيه، فعلى سبيل المثال: كانت الخنساء رجلة الشعر، وكانت " أم حكيم " الخارجية (٢٨) رجلة الفعل، لتظل كلمة " رجل " مسئولة مسئولية مباشرة عن القيمة التي تتمتع بها المرأة، متى خرجت على دونيتها صاعدة إلى عالم القيم الذكورى.

رابعا: نساء ـ لا مقابل :ـ

هذه الكلمة ـ الجمع لها أهمية خاصة، فهي ـ لكونها جمعا لا مفرد له ـ تؤسس لإبعاد المرأة في جالية Colony منعزلة، وتحكم علاقات الآخرين: " الرجال " بها منظومة قانونية اجتماعية خاصة..

يقول "ابن منظور": "نسا . النسوة والنسوة، بالكسر وبالضم،

والنساء والنسوان والنسوان: جمع المرأة من غير لفظه ..

قال "ابن سيده": والنساء جمع نسوة إذا كثرن ..

وتصغير نسوة: نسية، ويقال: نسيات، وهو تصغير الجمع" [٢٩]

ليس من شأن العمل المعجمي أن يدخل في شئ من التفلسف اللغوي حول بعض ظاهرات اللغة، إلا أنه ليس من شأنه أن يزيف علينا هذه الظاهرات، فأولى من وضع كلمة مفردا لكلمة أخرى غريبة عنها صوتيا والزعم بأن الثانية جمع الأولى من غير لفظها، أولى من ذلك الوضع ومن هذا الزعم الاعتراف بالظاهرة اللغوية، وأنه ثمة جمع لا مفرد له، كما ثمة مفرد لا جمع له. فهذا تصور يحول دون مفهمة هذه الظاهرة أو تلك، بربطها بالجماعة اللغوية، وقراءة المحمول الناتج عن هذا الربط.

إن اعتبار نساء جمع امرأة من غير لفظها، نظرا لعدم وجود مفرد لنساء، ولا جمع لامرأة، يشوش على الرسالة التي تحملها خصوصية كل من المفردتين، وهي رسالة تعبر عن تصور المجتمع العربي البدوي للأنثى، سواء في فرديتها: امرأة، أو في جمعية جنسها: نساء.

بداية فعدم أصلية " امرأة " في مادتها (فما هي إلا فرعا على " امرئ ") يشير إلى وجوب تميز الأصل من الفرع، فيثنى الأول ويجمع: مرءان ومرءون ويتوقف الثاني عند التثنية، ثم يستعاض من عدم جمعها، بجمع لا مفرد له: " نساء "، كما يبين الجدول التالي:

أصل	فرع	تعويض
مرء	مرأة	-
مرءان	مرأتان	-
مرءون	-	نساء

على أنها في الحقيقة ليست مسألة انتقاص وتعويض خالصين، بقدر ما هي محاولة لفصل الإفراد عن الجمع، فلكل منهما قانونه الاجتماعي، ونحن في غنى عن التذكير بألا عبرة للقيمة العددية للمثنى مقارنة بمطلق العدد في الجمع ..

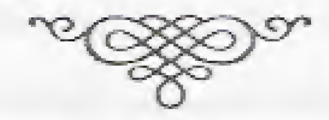
إن المرأة في المجتمع الذكوري تخضع لنوعين من السلطات، الأول: السلطة الاجتماعية المباشرة ممثلة في الذكر المعين، أيا كانت علاقته بها: زواجية أو عرقية، والثاني: السلطة الثقافية ممثلة في جميع الذكور، وتندرج " المرأة " (بلا جمع) في النوع الأول، أما النوع الثاني فإنه أكثر شمولية من أن تعنيه المرأة الفرد، وهنا تندرج " النساء " (بلا مفرد) فيه،

إذن تتوزع الكلمتان: المفردة بلا جمع والجمع بلا مفرد على مستويين من السلطة، ينظم الأول علاقة الاستساغة الجنس ـ نسالية بالمرأة، ويضبط الثاني استمرار المرأة (النساء جميعا) ـ بالرغم من وظيفتها ـ في موقعها الهامشي من مجتمع الذكور، وهو ما تؤكده المادة " نسا " ..

يقول "ابن منظور": "النِسيان . بكسر النون . ضد الذكر والحفظ، نَسِيَهُ نِسْياً ونِسْوَةً.." [٣١]

مرة أخرى يبدو أن التطابق الصوتي الصرفي قادر على لأم الفروقات الدلالية بين صيغتين لغويتين، فها هي " نسوة " بمعنى " إناث " تطابق " نسوة " بمعنى " نسيان " صوتيا وصرفيا، الأمر الذي يجبر الانشغال " الإثنو ـ لغوي " على افتراض كلمة ثالثة تجمع بين الاثنين وتلأم ما بينهما من اختلاف دلالي، ولا يبخل معجم " لسان العرب " علينا في هذا الصدد..

يقول " ابن منظور ": " النسوة: الترك للعمل "[٢٢]، هكذا نكون أمام القيمة الاجتماعية التي تجمع بين " الذكر " و " الذكر " من جهة، وتفرق بينهما وبين " النسيان " و" النسوان " من الجهة الثانية، إن ترك العمل هو ـ في أحد وجوهه ـ غياب عن الفعل الاجتماعي، ولا حرج من نسيان الغائب عن فعل تم بدونه، هكذا يكون النسيان مملكة النساء، إذ لا يسكن الذاكرة الاجتماعية البدوية إلا الذكور.



هوامش القسم الثاني

(١) بول فريشاور ـ الجنس في العالم القديم ـ الجزء الأول: الحضارات الشرقية ـ ت: فائق دحدوح ـ دار علاء الدين ـ دمشق ـ ط٢: ١٩٩٢ ـ ص: ٥ ـ
(٢) ابن منظور ـ لسان العرب ـ المجلد الثالث ـ ص: ١٨٠٥ ـ
(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ مجمع اللغة العربية ـ القاهرة ـ د.ت ـ الجزء الأول ـ ص: ٤٢٦ ـ
(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص: ٧١٦ ـ
(٥) الراغب الأصفهاني ـ المفردات في غريب القرآن ـ تح: محمد سيد كيلاني ـ البابي الحلبي ـ القاهرة ـ الطبعة الأخيرة ـ ١٩٦١ ـ ص: ٢٩٧ ـ
(٦) ابن منظور ـ المجلد الأول ـ ص: ١٤٦ ـ
(٧) القرآن الكريم ـ النساء/ ١١٧ ـ
(٨) القرآن الكريم ـ النجم/ ١٩، ٢٠ ـ
(٩) ابن منظور ـ المجلد الأول ـ ص: ١٤٦ ـ
(١٠) ابن منظور ـ المجلد الثالث ـ ص: ١٥٠٩ ـ
(١١) القرآن الكريم ـ البقرة / ٢٢٢ ـ
(١٢) القرآن الكريم ـ النساء / ٤٣ ـ
(١٣) يراجع في هذا: ب. كوملان ـ الأساطير الإغريقية والرومانية ـ ت: أحمد رضا محمد رضا ـ هيئة الكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٩٢ ـ وبخاصة من ص: ١٥ وما بعدها ـ
(١٤) س. كريمو ـ إينانا ودموزي طقوس الجنس المقدس عند السومريين ـ ت: نهاد خياطة ـ دار علاء الدين ـ دمشق ـ ط٢: ١٩٩٢ ـ ص: ٩٢ ـ
(١٥) ابن منظور ـ المجلد السادس ـ ص: ٤١٦٦ ، ٤١٦٧ ـ
(١٦) يراجع في هذه المفاهيم: د. محمد فكري الجزار ـ لسانيات الاختلاف ـ هيئة قصور الثقافة ـ القاهرة
(١٧) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٤١٦٥ ـ
(١٨) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ الصفحة نفسها ـ
(١٩) الزمخشري ـ أساس البلاغة ـ دار الشعب ـ القاهرة ١٩٦٠ ـ ص: ٨٩٩ ـ
(٢٠) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص: ٤١٦٦ ـ
(٢١) الزمخشري ـ المصدر السابق ـ ص: ٨٩٩ ـ
(٢٢) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص: ٤١٦٦ ـ
(٢٣) ابن منظور ـ المجلد الثالث ـ ص: ١٥٩٦ ، ١٥٩٧ ـ
(٢٤) القرآن الكريم ـ النحل/ ٥٨ ـ
(٢٥) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص: ١٥٩٨ ـ
(٢٦) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص: ١٥٩٩ ـ
(٢٧) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص: ١٥٩٦ ـ
(٢٨) (أم حكيم) فارسة شاعرة دانت بعقيدة الخوارج فحاربت حروبهم، وكانت ترتجز معتقلة سيفها، واشهر ما قالته على الإطلاق:

أحملُ رأساً قد سئمتُ حَمْلَهْ

وقد مَلِلْتُ دهْنَهُ وغَسْلَهْ

ألا فتىً يحملُ عنّي ثِقْلَهْ) *

---

* ديوان شعر الخوارج ـ جمع وتحقيق: د.إحسان عباس ـ دار الشروق ـ بيروت/ القاهرة ـ ط٤: ١٩٨٢ ـ ص: ١٤٢، ١٤٣

وبصدد الذكورة والأنوثة، فإن شاعرات الخوارج الفارسات طرحن في شعرهن قضية هامشية المرأة الأنثى، وأوجدن نموذجا آخر للمرأة المقاتلة، وقد بلغن من صراحة التعبير عن ذلك حدا لم يلتفت إليه حتى الآن فهذه إحدى الخارجيات: " مريم " زوج المختار بن عوف بن حمزة ترتجز في معركة قديد قائلة:

"أنا ابنة الشيخ الكريم الأعلم

من سال عن إسمي فإسمي مريم

بعت سواري بسيف مخذم" **

وتصرح ثالثة بالمقارنة بين الجماع والقتال عبر أداتيهما قائلة:

تركت رمحا لينا مسه ... وجئت رمحا مسه قاتل

شتان، هذا بدم سائل ... وذاك منه عسل سائل

مطعون ذا كم منه في لذة ... وأم مطعون بذا شاكل ***

وتدفع (عميرة) زوج مجاشع البكري المقارنة السابقة إلى حد السخرية بزوجها وبنساء الخدور، قائلة:

أبلغ مجاشع - إن رجعت - فإنني ... بين الأسنة والسيوف مقيلي

أرجو السعادة لا أحدث ساعة ... نفسي - إذا ناجيتها - بقفول

ووهبت خدري والفراش لكاعب ... في الحي ذات دمالج وحجول ****

ولعل دراسة تتتبع مثل هذه النماذج قمينة باستجلاء صورتي الأنثى المقهورة والأنثى المتمردة في التاريخ العربي.

(٢٩) ابن منظور ـ المجلد السادس ـ ص: ٤٤١٥ ـ
(٣٠) يراجع: ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٤١٦٦ ـ
(٣١) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٤٤١٦ ـ
(٣٢) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٤٤١٧

** المصدر نفسه ـ ص: ٢٤٥ ـ
*** المصدر نفسه ـ ص: ٢٢٤ ، ٢٢٥ ـ
**** المصدر نفسه ـ ص: ٢٢٦ ، ٢٢٧ ـ



القسم الثالث

المعجم "تحت ـ جنسي"/ النسالي



﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾

"قرآن كريم"



يمتلك التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة، في المعجم العربي، بنية مفاهيمية شديدة التماسك والانسجام، والانغلاق بالطبع، ومن ثم فإنه قد مهد لقناع بداهته المزعومة بتأسيس تمييزاته الجنسية في مستوى قبلي، أطلقنا عليه المعجم الـ " فوق ـ جنسي "، وها هو هنا يمتد، ليؤكد على تلك البداهة، إلى ما هو نسالي، فيما نطلق عليه المعجم الـ " تحت ـ جنسي " وفي السبيل إلى الاتساق مع قناع البداهة وتكنيكات إخفائه، فإنه يبدأ من البداية، أي من تحول الذكر إلى زوج فأب، وتحوّل الأنثى إلى زوج فأم. وإذا كان الذكر قد استولى على المنظومة القيمية الاجتماعية زاعما أنها محض دلالات معجمية لذكورته، فإنه ـ في تحوله الأخير إلى زوج وأب ـ يرتفع عن الاجتماعي إلى الديني.. من القيمي إلى القدسي. أما تحوّل الأنثى إلى زوج فأم فقد كان تنزّلا لها من الشيئي إلى المدنس، الأب يتكافأ والرب، والأم تتطابق والأمة. ليس فقط، ولكن سرعان ما يلتحق الابن الذكر بقداسة الأب، عبر القاسم البيولوجي المشترك بينهما، ومزاعم المعجم برجولة الولد (ساعة تلده أمه إلى ما بعد ذلك) (راجع مادة " رجل " في القسم السابق)، وكذا سرعان ما تتسربل الابنة بدنس أمها، وأيضا (فيما سكت عنه المعجم) ساعة تلدها إلى ما بعد ذلك، ما لم يتطهر الأب، مُطهرا ـ كذلك ـ ولده، من دنس الأنوثة، وائدا إياها، كما سوف نتبين.

هل كان الأمر كذلك دائما؟ إطلاقا، وإلا لما عرفت الإنسانية قيمة مثالية واحدة...

إنه لمن دواعي الأمل، أن تاريخ الإنسانية لم يفتتح الرجل صناعته، وبخاصة، المرحلة التي أطلق عليها المشاعية البدائية، " حيث جرى تقسيم الأدوار، وتنظيم العمل بشكل جماعي، ولم توضع ضوابط على ممارسة الجنس.. (و) الطفل ينتمي. إلى أمه التي تقيم علاقات جنسية مع من تشتهي دون أن يكون له أي حق فيما ينجم عن هذا الفعل، حتى ان الكثير من الشعوب البدائية لم تكن تربط بين الجنس والإنجاب الذي كان بمثابة وهبة من الآلهة، كما تهب الأشجار ثمارها. والأطفال المنجبون هم ملك الجماعة كلها .. وليسوا ملكا لذكر بعينه، وهم ينتمون إلى أمهم مباشرة والتي تنتمي ـ بدورها ـ إلى أمها ورابطة القرابة هي الأخوة من أم واحدة " [1]

" في ذلك المجتمع القديم، المتمركز حول الأم، فاضت طبائع المرأة وصفاتها لتصبغ حياة الجماعة وقيمها وعلاقاتها ونظمها وجمالياتها. فحب المرأة لأطفالها هو العاطفة التي ميزت علاقاتها بالمحيط الواسع، وهو النموذج الأساسي للعلاقات السائدة بين أفراد ينظرون لبعضهم على انهم أخوة في أسرة كبيرة تتسع لتشمل المجتمع الأمومي صغيرا كان أو كبيرا ومعاملة المرأة لأطفالها دون تمييز قائم على خصائص معينة أو قدرات وقابليات ومنجزات، وهي التي أسست لروح العدالة والمساواة الاجتماعية القائمة في الجماعة الأمومية. وابتعاد سيكلوجية المرأة عن كل ميل نحو التسلط والاستبداد، هو الذي أعطي الحرية التي تنفستها الجماعات الامومية طيلة عهدها. ونفورها من العنف الجسدي ـ إلا عند الحاجة الحقيقية إليه ـ قد أشاع السلام بين أفراد الجماعة ذاتها وبين الجماعات الأمومية الأخرى. وفيضها الطبيعي على من حولها دون حساب كان أساس المشاعة البدائية، وعدالة توزيع الثروة ضمنها .. مناخ أقرب إلى مناخ فردوس فقده الإنسان بحلول مجتمع الذكر الذي ضيع السلام والدعة ربما إلى الأبد " [٢]

وإذا حاولنا ترجمة الكمية المعلوماتية السابقة إلى لغة ثقافية، أمكننا رؤية الطبيعي يمايز بين المرحلي المؤقت: الفعل الجنسى للرجل، وبين الدائم المستمر: نواتج الفعل الجنسى، تمايزا جسديا، ومن ثم أعطي الأم مركزها من صناعة النوع الإنساني، فلم تكن مواقعة الرجل المرأة أكثر من فعل لذة سرعان ما ينتهي وتنتهي، ومن ثم كان الفصل (الأسطوري) بين الفعل والنتيجة يمتلك وجاهته، وكانت الأم أكثر انسجاما مع الطبيعة، وقد حملت حملا خفيفا مرت به حتى أثقلت فوضعت فأرضعت ورعت ثم غذت ورعت، بينما الفاعل في مكان أخر وفي انشغالات أخرى، وهكذا يمكن أن نرى علاقتين للمرأة، علاقة بالجنسى تربطها بزمنية سريعة الزوال بالرجل، وأخرى بالإنجاب ولا وجود للرجل فيه، وهنا تنفتح بوابة الفكر الإنساني/ الأنثوى على فضاء الميتافيزيقا، ليصنع خياله/ آلهته. ومن الطبيعي أن تكون الآلهة على هيئتها: أنثى. ويتحدث ـ في هذا الصدد ـ " باكوفين " عما سماه حق السلطة الطبيعي للمرأة .. " إن " باكوفين " ـ في نظريته ـ انكر أن تكون الطبيعة قد عينت الرجل، في مطلق الأحوال، حاكما على الأسرة، مدعيا أن الحق الطبيعي للسيادة هو للمرأة، وأن المرأة قد برهنت، في عصور مرت،

أنها أهل للمسئولية والاضطلاع بالحكم "[٣] سواء على المستوى الطبيعي: الأم أو على المستوى فوق الطبيعي: الإلاهة، ومن ثم كان للانقلاب الدامي في المستوى الطبيعي أن يمثل رمزيا في المستوى فوق الطبيعي، إذ رافق " انتصار الذكر على الأنثى وإخضاعها ـ نهائيا ـ لسلطته، انهيار عبادات الآلهة الأنثوية، وتحول الديانات لعبادة آلهة ذكرية، كانت قد ولدت كأبناء لتلك الآلهة الأم التي كانت تعني الخصب والخير والنماء، والتي لم تكن تضرب وتقتل وتعاقب .. وسرعان ما سحقت الآهلة الذكور الأبناء أمهاتها ـ كما قطع " مردوخ " أمه " تعامة " وسرعان ما اتصفت الآلهة الحديثة بالعنف والسطوة والبطش والإرهاب والعقاب وسرعان ما فرضت على عبدها الضعيف نظاما قاسيا يعبر ـ بصورة أو بأخرى ـ عن النظام الذي يفرضه الأب على أسرته "[٤] ..

هكذا يبدو تاريخ الثقافي تاريخا للعنف الذكوري، وعلى العكس مما يشيع في الدراسات التي تدور حول " وأد " الأطفال الإناث، فالجريمة الأولى للرجل: الذكر هي قتل " الأم "، كما تذهب أسطورة " مردوخ " وأمه تعامة[٥]، وفيما نزعم أن وأد البنات لم يكن إلا تمثيلا فعليا، لا يخلو من ترميز، للقتل الأول: قتل الام من أجل إقرار النظام الأبوي وثقافته الذكورية، فتهديد " الأنثى " (الأم) لسلطة " الذكر " (الأب) كان يتكرر دائما مع ولادة البنت/ الأنثى ـ الأم الصغيرة.

إن هذه الخلفية الأسطورية لا يجب المرور عليها مرورنا على الخرافات (الخرافة ذات قيم دلالية ـ ثقافية، ليس ـ هنا ـ مجال التعرض لها) بابتسامة تجعلها السخرية أوضح ألفا، وبخاصة حين نتعرض لمؤسسة الزواج ونواتجه من خلال " اللغة "، فهذه الأداة الرمزية لا يبدو ـ فيما نزعم ـ أنها تفقد شيئا، وإنما تختزنه منظمة إياه في راقات. أو طبقات، سواء كان هذا الاختزان/ التخزين داخل دلالة المفردة، أو في العلاقة الإيجابية، أو الاختلافية، بين دلالة مفردة أخرى وبينها..

إن الدلالة اللغوية لم تزل تلوح، في كثير من الأداءات المتنوعة، حتى البراجماتية منها، وكأنها مؤسسة ما تزال على قاعدة من فعاليتها الأسطورية

القديمة، ومن ثم فلا يجب التهاون مع المفردات، فضلا عن المعجم، ويجب الحفر تحت سطوح دلالاتها، من أجل معرفة نقدية باللغة من جهة، وبالتشكيلات السيكلوجية التي أسهمت، بشكل غير هين، في تنظيم مجتمعاتنا وإقرار نسق الأعراف والتقاليد السائدة..

يبدو أن المعجم العربي لا يأبه كثيرا بمفردة " زواج " ولا بأطرافها " زوج "، نظرا لأنها لم تتمكن من القطع مع حقول تداولها العامة، لتمتلك مفهومها المصطلحي، الأمر الذي جعل تحميلها بالتصورات البدوية مهددا بهذه الحقول، وهكذا كان وجودها في المعجم العربي وجودا محابيا للغاية..

يقول " ابن منظور ": " الزوج: الصنف والنوع من كل شئ.
وكل شيئين مقرنين، شكلين كانا أو نقيضين، فهما زوجان،
وكل واحد منهما زوج " [٦]

هذا هو التأسيس اللغوي العام، ولا يبدو أن الأمر يختلف في مفردة " الزوج " العائلي أو الأسري..

يقول " ابن منظور ": " والزوج: المرأة،
والزوج: المرء " [٧]

إن مثل هذا الإيجاز المخل، يقارب دائرة الخطأ (المقصود) فالمرأة أو المرء ليسا زوجين، ما لم يدخلا الطقس الاجتماعي المشرع للممارسة الجنسية؛ غير أن المعجم يجعل الخطأ الدلالي مرحلة في الوصول إلى التصور البدوي للعلاقة الجنسية..

يقول " ابن منظور ": " والزوج: النمط، وقيل الديباج،
وقال " لبيد ":

مِنْ كُلِّ مَحْفُوفٍ يُظل عِصيَّهُ
زَوْجٌ عَلَيْهِ، كِلَّةٌ وَقِرامُهَا

قال: وقال بعضهم: الزوج ـ هنا ـ النمطُ
يطرح على الهودج،
ويشبه أن يكون سمّي بذلك لاشتماله على ما تحته،
اشتمال الرجل على المراة، وهذا ليس بقوي " [٨]

يمكننا بناء واحد من تكنيكات المعجم في الصمت الأيديولوجي، إذ يبدأ بالتأسيس اللغوي العام، مارًا بالخطأ المرحلي، ثم يغلب التعليل حاكما عليه بالضعف، تاركا للقارئ أن يعدل وضع التعليل المقلوب، دونما تورط في مسئولية ما، لنقول ـ نحن، وعلى مسئوليتنا نحن ـ أن الزوج (الأسرى) سمى بذلك لاشتماله على امرأته اشتمال النمط على الهودج، ويعلق " التصور " ـ هنا ـ على ما يقوله المعجم في مادة أخرى تفسر ما هو الاشتمال؟

يقول " ابن منظور ": " واشتملَ بثوبه إذا تلفف ..
والمشتملُ: ثوب يشتمل به.
واشتمل بالثوب إذا أداره على جسده كله حتى
لا يخرج منه يده " [٩]

وقد سبق في كلام " ابن منظور " أن الرجل يشتمل على امرأته (بلفظه: اشتمال الرجل على امرأته) بما يعني أن العكس غير ممكن، بالرغم من كون الرجل زوجا وامرأته ـ كذلك ـ زوجا، هذا في الاسم، أما الفعل فيشتمل الرجل على امرأته ـ كاشتماله على الثوب ـ حتى لا تكاد تخرج يدها..

إن استعلان الذكر واستتار الأنثى والذي تعرفنا عليه في القسم السابق ينتقل إلى المكانة الوظيفية التي يشغلها " الذكر "، أي كونه زوجا، مستمدا رمزيته من الفعل الجنسى بين الزوجين ليصبح ايقونة عليه .. على ذلك الاستعلان الذكوري وهذا الاستتار الأنثوى حتى لا تبين إطلاقا.

وبالرغم من كل ما سبق، فلم يزل اشتراك كل من الرجل والمرأة في لفظ واحد: زوج هو وجه الضعف الوحيد الذي لاحظه " ابن منظور "، ووضعه في غير موضعه قصدا إلى بلاغة الصمت بديلا جذريا من تهافت الكلام، فكلمة أخرى مرشحة لإنقاذ التصور البدوي، خاصة لانفرادها بالرجل/ الزوج، إنها كلمة " بعل " ..

يقول " ابن منظور ": " والبعل: الزوج..
وإنما سمي زوج المرأة بعلا، لأنه سيدها ومالكها..
وبعل الشئ: ربه ومالكه "[١٠]

لعل أكثر الدلالات المعجمية صراحة أداء للتصور البدوي عن العلاقة الزوجية، هي " بعل " التي يقدم لها المعجم تركيبة منطقية تتخفى خلف لغته، فالبعل = الرب، والزوج ≠ ربا، غير أنه سيد المرأة ومالكها لذا تكافأ والرب: الزوج // البعل (= : هو، ≠ : ليس، // مكافئ) فالأصل في " بعل " الربوبية (ستنفتح الأبعاد الأسطورية لها بعد)، وعبر مطلق السيادة والملكية الذي لكل من الزوج والرب، كان الأول بعلا ويتابع " الراغب الأصفهاني " الرؤية البدوية نفسها، ولكن بتعليل أكثر صراحة عن التصورات البدوية، فيقول:

" البعل: هو الذكر من الزوجين..
ولما تصور من الرجل الاستعلاء على المرأة، فجعل سائسها، ..
سمي باسمه كل مستعل على غيره، فسمى العرب معبودهم.. بعلا...
ويقال: أتانا بعل هذا الدابة، أي المستعلى عليها،
وقيل للأرض المستعلية على غيرها: بعل،
ولفحل النحل: بعل،
تشبيها بالبعل من الرجال "[١١]

الأصل في الأسطورة أنها تعليل ما ورائي لظاهرة واقعية، فلا يفسر المجتمعي (أو الواقعي) بالأسطورة، وإنما العكس، فيفسر المجتمع الأسطورة، هذه هي القاعدة

المفهومية للراغب الأصفهاني التي تبرر له إلغاء الماورائي أو الميتافيزيقي الأسطوري، وإيلاء المجتمع والواقع اهتمامه في شرح مفردة " بعل " التي يضع لها " الاستعلاء " مركزا لدلالتها (وكأنه يجعل الملكية ناتجا من نواتج الاستعلاء تحصيل حاصل)، والأصل في " الاستعلاء " للعلاقة الزوجية، استعلاء يجعل الرجل/ الزوج حيث جعلته البداوة (مكافئا للرب عند " ابن منظور ") وينحط بالمرأة/ الزوج إلى حد " الدواب " يسوسها ويروضها. وإذا كان " يسوس " فهو " سائس " لا تحصر مفعولها في الحيوان، فإن مثال (بعل الدابة) يؤيد هذا البعد غير المصرح به ثم تأتي المجازات: " رب " و" الأرض المستعلية " و" فحل النحل " تحف بعلاقة الرجل بكل من " المرأة " و" الدابة "..

أما البعد الأسطوري للكلمة " بعل "، فإن " على الشوك " يعطي شرحا وافيا منافيا له متكئا، في هذا، على التحليل الفونولوجي المقارن، ونورد ـ ها هنا ـ تحليله كاملا، نظرا لأهميته..

يقول " على الشوك ": ..ولما كانت الأعضاء التناسلية تقترن بالإخصاب والإنتاج والإنجاب، فقد كانت عند الأقدمين رمزا لعملية الخلق أيضا. من هنا اقترانها بالأسماء الدالة على المعبود في المعتقدات القديمة، مثل لفظة " بعل " فبعل كان أشهر آلهة الخصب عند الكنعانيين، ولعل اسمه مشتق من الفعل السومري AL (يثقب) الذي اقترن بالمقطع BA ويعني (مثقب ـ قضيب)، كما يقول " جون الليفرو " ويرى "" الليفرو " أن كلمة Phallus اللاتينية والإنجليزية التي تقال للقضيب مأخوذة من هذه المادة. وجدير بالذكر أن كلمة " بعل " ـ في اللغات السامية ـ لا تقتصر على المعنى الديني فقط، بل على معنى " الزوجية والسيادة " بصورة أساسية. وتلهج التوراة بالكلام على الرب كزوج لأرضه وشعبه، وإسرائيل كزوجة ليهوه..وهي فكرة مستقاة من التراث الديني الكنعاني..وهكذا فإن " بعل " قد يكون مشتقا من المقطعين (AL) ـ (BA)، وبدمجهما يؤلفان كلمة BAL (يحفر) بالسومرية. ويذكرنا المقطع السومري AL (يثقب) بكلمة ALLU الأكدية (معول) وهو أداة الحفر. وفي الأوغاريتية الكنعانية هناك الإله (عليان ـ بعل) ومثله " عليان ـ قردم "، وقردم تعني مقبض الفأس: قضيب. والبعل بالكنعانية:

زوج، مالك، صاحب، سيد. وباعل العبرية: يسود، يستحوذ، يتخذ زوجة. وبعل الحبشية: يملك الكثير، يقتني، وبعولي: غني، وبعل: رب، سيد. ومثلها في السريانية[١٢] ويؤكد معجم المشترك السامي في اللغة العربية والأشورية والسريانية والعبرية، فبعل في الجميع ـ فضلا عن اللغة العربية ـ بمعنى: السيد (الرب) والزوج...[١٣].

مما لا شك فيه أن ثبات الدلالتين: الربوبية والزوجية للكلمة " بعل " يعني تبادل الأسطوري، أو الماورائي، والاجتماعي أدوارهما. فهذا المحتوى الاجتماعي لا بد أنه استند على الدلالة الربوبية/ الأسطورية في منح اللائحة الحقوقية للرجل/ الزوج على المرأة/ الزوجة، وذلك المحتوى الأسطوري الماورائي قد تصور على ضوء العلاقة الجنسية بين الزوجين، مستمدا منها ومن إنتاجيتها تمثيلا لعملية الخلق. والإشكال ليس في عملية التداول، أو تبادل الدلالة هذه. وانما في تجاور الدلالتين في المعجم العربي، بل توحدهما في خطاب ذلك المعجم الذي يبدو أنه يذهب دون وعي بتعارض، ولو كان تعارضا هينا، مع الخطاب الديني، إلى أن الأصل في " بعل ـ الرب " وهي بعولة ربوبية متعدية وليست لازمة، بالاصطلاح النحوي، فكل من استعلى استعلاءه امتلك استحقاق اسمه وممارسة سلطته على من استعلى عليه، فالسلطة أساس البعولة، أكانت سلطة الرب على من خلق أم سلطة الرجل على من نكح، ولا عبرة بمجازات الراغب ـ في أمر " الأرض " و " فحل النحل " و" بعل الدابة "، فكلها تظل في دائرة المجاز تأكيدا للمواضعة (الحقيقة) اللغوية، ويضيف الرجل إلى بعوليته/ ربوبيته/ استعلائه/ سلطته على المرأة صفة " الخالق " إذ يصير " أبا ".

أولا: أب ـ اكتفى " ابن منظور " في مادة " أبى " بشيء من قبيل تحصيل حاصل، ناقلا عن " ابن سيده ": " الأب: الوالد "[١٤]، غير أنه يستعرض الحقل التداولي للمادة، متعرضا لعديد من صيغها غير أننا نتوقف أمام: إطلاق العرب مثناه على كل من الأب والأم: " الأبوان "[١٥]، مما يشير إلى استتار " الأم " في مادة " الأب "، فوحده له حق الإستعلان/ ء، ثم تجب الإشارة إلى الصيغة التداولية " لا أبا لك " وقيمتها الاجتماعية في مقابل " لا أم لك "، ففي ذلك يقول " ابن منظور ":

" قال: ولا يقول الرجل لصاحبه: لا أم لك إلا في
غضبه عليه وتقصيره به شاتما.
وأما إذا قال له: لا أبا لك فلم يترك له من الشتيمة شيئا.
وإذا أراد كرامة، قال: لا أبا لشانيك.. "[١٦].

وأمر التفاوت في التداولية الاجتماعية، بين الأب والأم، واضح بما لا يحتاج إلى زيادة.

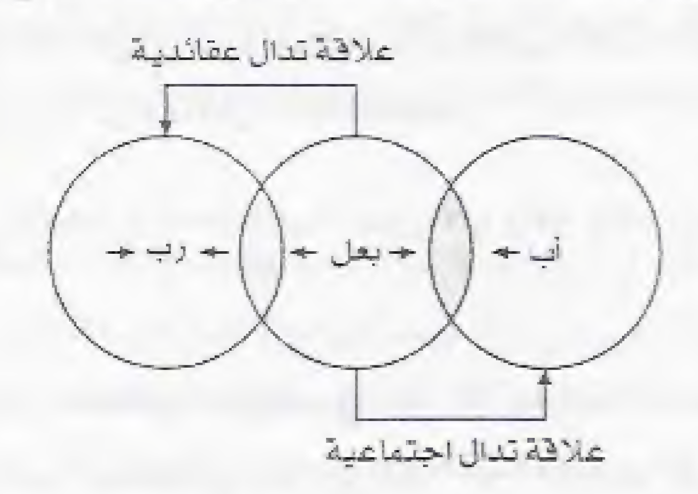
وإذا كان " ابن منظور " لم يجد في " أب " إلا " الوالد " وانصرف إلى أشياء أخرى، فإن " الراغب الأصفهاني " يرى في أمر " أب " ما كف " ابن منظور " عن القول فيه، إلا أننا قبل التعرض لقول " الراغب " نود بداية التوقف أمام معجم المشترك السامي في أب: والد، فهي " في الحبشية (eb)، وفي العبرية (āb)، وفي الآرامية (abā)، وفي السريانية (abba)، وفي الأشورية (abu) "[١٧]..إن ما سبق ينطوي على إعرابين للكلمة العربية المحذوفة " لامها ": " أب "، بينما يفقد الإعراب الثالث تماما، إذ لا تجد الكلمة العبرية (أب) موقعا من العربية وإعرابها، ولو أننا يمكن أن نصرفها إلى " أأبو فلانا " أي أجعل نفسي أبيه، وبإدغام الهمزتين نحصل على الكلمة العبرية (آب/وه) التي أخذت بعض صياغتها الرب - والآية في الكتاب المقدس: " أنتم أولاد للرب إلهكم "[١٨] ثم أخذت كامل الصياغة:

الصيغة الإعرابية	اللغة	الكلمة
الرفع	الأشورية	abu
النصب	الآرمية	abā
—	العبرية	āb

نفسها في الصلاة المسيحية: " أبانا الذي في السماوات. ليتقدس اسمك. ليأت ملكوتك "[١٩] وفي استهلالها: بسم الآب والابن إلى آخره، هنا يمكننا أن نضع تعريف " الراغب " تعليلا للخطاب الديني السابق، يقول صاحب " المفردات " " الأب: الوالد، ويسمي كل من كان سببا في إيجاد شيء أو إصلاحه: أبا "[٢٠].

ويعقد صلة الأب بالرب قائلا: " رب: الرب في الأصل - التربية، وهو إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حد التمام "[٢١].

إننا نلمح معنى الربوبية في كلمة " أب " ومعنى الأبوة في كلمة " رب "، وسلطة " بعل " مركز لعملية التدال هذه، كما يبين المخطط التالي:



إن كل هذا المحمول الأسطوري والديني والاجتماعي الذي تكتظ به مفردة " أب " لا يجد مقابله في كلمة " أم ".

ثانيا: أسهمت مركزية " بعل " بين " الرب " و " الأب "، ليس في تبادل الدلالات/ التدال فحسب، ولا في تبادل الرموزية الجنسية بين الاثنين، فالأكثر أهمية من هذا وذاك أن خطابا/ ثقافة كاملا/ لة صار/ت متمركز/ة حول الذكورة: الذكورة في حد ذاتها (الرجل) وفي وظيفته الجنسية (البعل) وفي وظيفته الوالدية (الأب). وكل تجل للتمركز الذكوري، كان يعني اختفاء للأنوثة من الأنساق الموازية، المقابلة: الأنوثة في ذاتها (المرأة) وفي وظيفتها الجنسية (الزوج) وفي وظيفتها الوالدية ـ وهي الأكثر أصالة فيها ـ (الأم)، ونظرا لأصالة المرأة في هذه الوظيفة، فلم يتمكن المعجم البدوي العربي الذكوري، من استلابها ـ تماما ـ لصالح " الأب "، فيضطرب في إلصاقها مرة بالنسيان وأخرى بالحيوان (مميزا إياها في الوقت نفسه) وثالثة بالأمة، وقد تنوعت آليات السلب المعجمي هذا فتنوعت بالتالي مظاهر خلطه واضطرابه. فهذا " ابن منظور " يتسق مع النواتج الدلالية للقرابات الصوتية بين " نسيان " و" نسوان "، وأيضا بين " نسوة " و " نسوة " فينقل " أم " من باب " أمم " إلى " أمة " راويا عن " ابن الأعرابي " إلى أن " الأمة: النسيان "[٢٢]، ولا يكتفي بالرواية عن الآخرين ـ ومجرد الرواية عنهم مصادقة على آرائهم ـ وإنما يؤكد فعلته الخطرة بتحكيم القرآن الكريم في الذي شجر في الشعر العربي في جمع

" أم ـ أمه "، إذ وردت " أمـات " و " أمهات "، فينفي، أو يكاد، الأولى بقرآنية الثانية، ولا يفلت فرصة علاقة المثبت بالمنفي، فيجعل الأولى للحيوان، والثانية للإنسان [٢٣]، ولما كانت الوظيفة مالكة الاسم واحدة في الاثنين، فإن المشابهة بينهما تقام في فضاء النفي من الاجتماعي الثقافي.

وعلى الرغم من نقل " ابن منظور " عن " التهذيب " أن " الأم ـ في كلام العرب ـ أصل كل شيء " [٢٤] فإن الدلالة الجيدة هذه لا تترك لتفسد على الذكورية ثقافتها وخطابها، فيتم إهدارها بما اشتقت لفظتها منه، فيضيف " ابن منظور " بالسرعة الملائمة لمقاومة ثبوت دلالة الأصلية: " واشتقاقه من الأم " [٢٥] . لا تعرف اللغة الحياد الدلالي إزاء موضوعاتها، إنها تعبير دائم، ليس عن انحياز محدد، وإنما عن انحيازات لا محددة ولا محدودة، فلنعد ـ إذن ـ قراءة أصلية كل شيء المنسوبة إلى الأم على ضوء دلالة مادتها المشتقة منها: القصد، ولنتوقف عن التسليم للغة ـ في المعجم أو في غيره ـ بظاهر دعاواها، قارئين الأفق الذي تفتتحه العلاقات التي بين وحدات مقولها، والذي تسكت عنه اطمئناننا إلى مكان قراءته. إن الفرق القائم عقلا بين فاعل القصد ومفعوله، فرق له أهمية لما نحن بصدده، فالأول يتمتع بإرادة الفعل وقدرته، بينما الثاني لا إرادة له بإزائه. فهو منفعل ـ دائما ـ به، وهو ليس سلبيا فحسب، ولكنه ـ أيضا ـ ثابت وسكوني ومهيأ ـ بحسب كل من الثبات والسكون ـ لفعل قصدي، إن لم يكن واحدا فهو محدد، ليس فقط، وإنما يبلغ (الشيء) المقصود أقصى درجات الطواعية للقصديات التي تقع عليه، حين يطبعه القصد بطابع خاص يسمى به، فقصد الزواج من المرأة يجعلها (زوجا)، وقصد الولد منها يجعلها (أما)، وحتى قصد تطليقها يجعلها (مطلقة).

لا شيء من أشياء الطبيعة يبلغ هذه الدرجة من الطواعية لقاصد (الرجل) منه، كما (المرأة). فإذا ما عدنا إلى " الأم "، " من الأم "، أمكننا أن نتبين أن ثباتها وعدم تحولها عن الطور الطبيعي/الشيء هو السبب في هذه العلاقة بين المشتق والمادة المشتقة منه، وليس الأمر خاصا بأم الولد إلى أمه، فهذا سلوك سرعان ما يتوقف عنه. ويعنف كما سوف نتبين.

وعلى العكس من " الأم " " الأب " ذو الكينونة الثقافية الذي لا تنحصر مقاصده من الوجود في المرأة، أو الزوج، أو الولد، وبالتالي لا ترتهن ماهيته الإنسانية إلى أي مما سبق. هذا التقابل بين الطبيعي: المرأة، الزوج، الأم وبين الثقافي: الرجل/ البعل/ الأب، يلتقطه " ابن منظور " في آخر معجمه، في مادة " ولد "..

يقول " ابن منظور ": " فهي (أي المرأة) والدة على الفعل (الطبيعي)، وهو (أي الرجل) والد على النسب (الثقافي) " [٢٦].

ولنا أن نتأمل فقه المسافة في تنظيم خفاء الخطاب المعجمي وتجليه..إن مادتي " أب " و " أم " تقعان في الجزء الأول من " اللسان "، فتقع " أب " في المائة الأولى منه، و" أم " في المائة الثانية، أما " والد " و " والدة " فتقع في الجزء السادس من " اللسان " في الألف الخامسة منه، إذ توشك مفرداته موادا وصيغا على الانتهاء، فهل لذلك دلالة؟..لا أعتقد أن سلوكا ما يمكن أن يخلو من قصد، وبالتالي فمهما بدا بريئا ومحايدا، لا يمكن ـ بحال من الأحوال ـ أن يخلو من دلالة، بل إننا نذهب إلى أبعد من هذا، فكلما بدا السلوك متمتعا، بهذا القدر أو ذاك، من البراءة والحياد، كان طاويا على انحياز دلالي قوي بقدر ما هو خفي.

إن تناقض الانفصال الطباعي مع وثاقة الصلة الدلالية بين أم ووالدة، وبين أب ووالد، يؤدي إلى قراءة ظاهرة " الترادف " وبخاصة فيما يخص الذكورية على وجه التحديد.

إن اللسانة الاجتماعية ـ فيما أزعم ـ لا تعترف بوجود الزعم اللغوي بالترادف، بل إنها لتقيم التداولية فارقا حاسما داخل ما لا تتفهمه اللسانيات فتسقطه في جب التشابه، حتى ليبدو أن تباينات الحقول التداولية تتردد أصداؤها في المكونات الدلالية الصغرى للكلمة، وقريب مما نذهب إليه ما قالته " جولييت غارمادي " من أنه " لا يمكن أن يكون كافيا وافيا تعريف المتحد اللساني الذي لا يأخذ في الاعتبار التباين ضمن اللسان " [٢٧]، ذلك أن استعمال كلمة ما يحدد ـ بشكل مباشر ـ وإن كان غير حتمي ـ سلسلة من المعاني تعود إلى الموقف الاتصالي، أكثر من

عودتها إلى الكلمة ذاتها، وبالتالي حين توضع الكلمتان بمعزل عن ذلك الموقف الاتصالي، تندفع بعض المكونات الدلالية المتكررة في الاثنين لحجب المكونات الأخرى المتمايزة والتي تمثل تمايز المواقف الاتصالية، وبالتالي يؤدي الدرس اللغوي الخالص للكلمة إلى السقوط في إشكال الترادف المزعوم، وبخاصة حينما نقدم وثائق صادقة عن تلك المواقف، ومن حسن الطالع (ذي الطابع الصدفوي) أن المعجم البدوي العربي اعتمد ـ أساسا ـ على تقديم هذه الوثائق، وربما اكتفى بها، كما هو الحال في " أم " و " أب "، حيث حشد قدرا من الشعر و" الأحاديث ". والأمثال غير هين، فكانت السيادة للخطاب الاجتماعي (الثقافي) حول الكلمتين، منتهيا منهما وقد امتلك براءته من التمييز إلى حد ما، بين الثقافي والطبيعي، إذا ما استثنينا فارق النسبة بين " لا أم لك "، إذ هي مجرد شتيمة، أما " لا أبا لك" فإنها لم تترك من الشتيمة شيئا..ولا ننسى أن نذكر بأن " ابن منظور" قد ألقى في سياق حديثه المطول في مادة " أب " حافز تداعي كلمة " والد " من مادة " ولد" إذ قال ـ عارضا ـ " الأب: الوالد".

فإذا ما جئنا إلى المادة المستدعاة قام التقابل بين الطبيعي (فعل الولادة) والثقافي (نسبة المولود) واضحا جليا، بشكل يضطر القارئ لإعادة قراءة " أم " و" أب " ـ مرة أخرى ـ على ضوء هذا التقابل، وتفعيل إنتاجياتها الخطابية.

وحين نضع القرابات الفونولوجية بين " أمه " (أصل " أم ") و " أمة " (المرأة المسترقة) التحقت المرأة بالمدنس، ولو أنها حرة، فإمكان استرقاقها قائم نظرا لاقتصاديات المجتمع البدوي، وهذا هو التأسيس الاجتماعي الأول للتمييز الـ" تحت ـ جنسي " بين " الابن " و" البنت ".

ثالثا: ابن ـ بنت (ابنة): سوف نبدأ من أبعد الوحدات اللغوية عن الدلالة: الصوت (الفونيم) غير الحامل حتى لجزء من المعنى. فالتصرف الفونولوجي ـ في الأساس ـ تعبير عن حراك للسانة الاجتماعية، وإنتاجية هذا التصرف ـ الحراك ـ ، إذ تقوم بوظائفها في بناء المفردات مورفيميا، أو في تمييز بعضها من البعض الآخر، تعمل على المستوى الدلالي اللغوي، فتشحنه بالحاجات الاجتماعية التي دفعت إليه.

إن دخول الصوت المعين في سلسلة (بنية) علاقات ـ وكذا غيابه في مواضع أخرى ـ هو شكل من أشكال التحمل بالدلالة، هذه الدلالة التي إن لم تكن لغوية ـ أو هيمنت عليها الدلالة اللغوية ـ فهي اجتماعية بامتياز، كما إنها ـ مهما بلغت الهيمنة اللغوية ـ الفاعلة في كل تداولية اجتماعية، بمعنى أن مسئوليتها عن التصورات المفاهيمية أكثر من مسئولية اللغة في ذاتها، وبخاصة في حالة المعجم.

العلاقات الـ " صوت ـ نسالية ":- لدينا مورفيمات أربعة هي: " أب " و " أم " و" ابن " و" ابنة "، والهمزة في المورفيمين الأخيرين ليست أصلية، يقول " ابن منظور ": " قال الجوهري: والابن أصله: بنو "[٢٨] ومؤنثه يضيف " ابن منظور ": " بنوة "[٢٩].

وتأسيسا على ذلك تغيب الأم ـ تماما ـ عن العلاقات الصوتية بالابن والبنت معا، بينما علاقة الأب بهما أكثر انحيازا مما يتبادر إلى الذهن، فهي علاقة هيراركية Hierarvhy، يؤسسها عدد الأصوات المضافة إلى " أب " لتوليد كلمات نسالته: الذكر = صوت واحد، والأنثى = صوت إضافة الذكر + صوت التأنيث، إن هذه المعادلة المراتبية التي يمكن ترجمتها رقميا في:

(أ) ١ ⇦ ١ : الأب

(ب) ١+١ ⇦ ١ : الابن

(ج) ١+١+ة ⇦ ١ة : الابنة

(تمثل تاء التأنيث عنصرا غريبا على الرياضة الذكورية البحتة، ومن ثم فإنها تعاود الظهور في الطرف الأيسر للمعادلة، إلى حد وسم الرقم (١) بالغربة عن وجوده الجوهري، أي الذي لا يصيبه تغير).

إن مبدأ النحاة في أصلية المذكر لغويا وفرعية المؤنث عليه يتطابق تماما مع معادلاتنا السابقة، حيث لا تكافئ نسبة الذكر إلى أبيه نسبة الأنثى إليه (أبيها)، فالابن أصل لغوي كالأب تماما، ومن ثم لا يتغير حاصل المعادلة الثانية، وعلى العكس في الابنة التي لا يبدو أنها متفرعة على أبيها، وإنما على ابنه: أخيها منه.

وفي هذا يتفيهق " الراغب " في " مفرداته " ناقلا الأصلية والفرعية من النحو إلى النسب، فيقول:

" وابن أصله بنو،
لقولهم في الجمع: أبناء، وفي التصغير: بني..
وسمي بذلك لكونه (أي الابن وليس الابنة) بناء للأب.
فإن الأب هو الذي بناه، وجعله الله بناء في إيجاده.
ويقال، لكل ما يحصل من جهة شيء، أو من تربيته،
أو بتفقد، أو كثرة خدمته له، أو قيامه بأمره: هو ابنه..
ويقال، في مؤنث ابن: ابنة، وبنت. والجمع: بنات "[٢٠]

وهي " أو هن فاقدة/ات " لكل ما قام بين الأب والابن من علاقة: إيجاد الأب ابنه، بنائه، تربيته، تفقده، خدمته..إن جميع هذه العلاقات هي التي تؤسس لغربة " التاء " عن حميمية التطابق بين " أب " و" ابن " على الرغم من وجود " النون " الزائدة على أصوات الأب. إن هذه " النون " ـ في تأويل ربما كان متطرفا ـ مفعول الأب نفسه، إذ إن ـ الأبوة ـ من البناء ـ حسب " الراغب " و الأب ـ لهذا " بناء "، والبناء تصحيف في ترتيب أصوات " ابن " وتضمن لأصوت " أب "، فإذا رمزنا لأفعال الأب جميعا بـ " نون "، صار " أب " + " فعله " ـ بناء ابن.

ثم يزداد أمر آخر في " النون " وهي أنها صوت منتقل، وليس ثابتا، فما أن يمارس " الابن " أفعال أبيه حتى يمنع " نون " فعله/ بنائه عائدا إلى صيغة أبيه خالصة. إن الابن يعيد دورة حياة الأب فعلا واسما، ومن هنا تطابقه معه منذ تلده أمه إلى ما بعد ذلك، كما جاء في مادة " ولد ". أما البنت فلها/ لتائها شأن آخر، فهي ـ باعتبارها ـ أداة تأنيث تلتحق ـ بداهة ـ بالأنثى الأصل: أمها التي بنتها، إنها تعيد دورة حياة أخرى منتسبة، فيها، إلى رجل/ بعل/ زوج لا إلى رجل/ بعل/ أب، فما إن تلد حتى تفقد أصوات نسبتها إلى أب/يها وابن/ـه صائرة إلى أصوات جديدة/ غريبة: أم ـ أمة ـ أمهة. هكذا تعيد النسالة إنتاج الانحيازات الذكورية نافية عنها كل ما عداها آمنة من مفاجآت ولادة الأنثى.

إن المعجم البدوي العربي يؤسس أسطورة جعل الرب داخل دلالة كل من الزوج جنسيا والأب نساليا، لتنغرس مجازات جماعته الاجتماعية حقائق لغوية تندفع لتستولي على اللغة من الصوت إلى المعنى، ليصبح " الثقافي " متبديا ـ بالتالي ـ محض مساحة جديدة يتجلى فيها الطبيعي، دونما أية مسئولية للأول عن ظاهرات الثاني، حتى لقد صار من حقائق الطبيعة الإنسانية أن " النوع البشري يتمحور ـ أساسا ـ على الأب، وأن هذا الأخير هو مصدر الحياة وسيدها (بعلها). في حين أن المرأة التي تنكوي بحرارة المخاض (الخالق) لا موقع لها في الدائرة الأبوية المهيمنة، ولا مكان، بل إن مكانها هو اللامكان في المنطق الذكوري، مكانها الحقيقي في مكبوت الرجل، وحقيقتها..في الاستبعاد والإقصاء والاغتصاب. إنها الهامش بامتياز" * [٣١].

رابعا: البنت ـ المرأة وظاهرة القربان البدوي :

﴿وإذا الموءودة سئلت ۞ بأي ذنب قتلت﴾ [٣٢]

﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون ۞ وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ۞ يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾ [٣٣] صدق الله العظيم.

إن قصورنا المعاصر عن تفهم ما هو البدوي هو نوع من امتداد هذا البدوي فينا [٣٤] بالرغم من كل ما فينا وحولنا من مدنيات، لا مدنية واحدة، لا حضارة وحيدة، وربما كانت أكثر عناصر ذلك البدوي أهمية لما نحن بصدده، ظاهرة القربان البشري.

* ما بين القوسين في هذا الاقتباس مداخلة الباحث عليه.

ثمة اتجاهان ـ في الأنثروبولوجيا ـ لتفهم ظاهرة القرابين، الأول: " الاتجاه الأسطوري " والثاني: الاتجاه الاجتماعي، يذهب الأول إلى اعتبار المجتمع مجرد تمثيل للأسطوري، وهنا تؤول ظاهرة القرابين تأويلا فوق طبيعي، أو ما ورائي. ويرى الثاني أن الأسطورة ليست أكثر من ترميز اجتماعي، ونحن نرى أن الاتجاهين يمكن أن يتوحدا في نسق مفهومي واحد على قاعدة أن الأسطورة نتاج اجتماعي تعيد إنتاج المجتمع، وتنضبط حركة كل من " الإنتاج وإعادته " في شكل دائري لا يمكن تمييز أولية لهذا على ذلك، مركز هذه الدائرة هو الحاجة الاجتماعية إلى كل من التنظيم الاجتماعي والمعتقد الأسطوري. بل أكثر من هذا، الحاجة في تبنين الاثنين معا.

ولا شك أن تحديد الأيدولوجيا السائدة بمثابة الأساس التفكيكي لهذه البنية ومهمة عنصريها: الطبيعي /الاجتماعي والفوق طبيعي/ الأسطوري. ففي مجتمع بدوي يعتمد، في اقتصادياته على " الرعي " و" الصيد " و" الحرب "، وتتمركز أيديولوجيته ـ بالتالي ـ على الذكورة، ستكون الأنثى ـ ضرورة ـ هي الموضوع الذي يتضافر على صناعة غيابه كل من الطبيعي والفوق طبيعي، وسيكون للاثنين أن يسقطا عددا من الإزاحات، أو الاستبدالات، على ذلك الموضوع، إذ " إن وظيفة الأضحية..تفرض وجود الأضحية البديلة "[٢٥] التي تقوم بالتأثير الرمزي على الضحية الأساس/ الأصل.

وعملية الاستبدال هذه تعبر عن المبدأ البراجماتي لممارسة العنف القرباني، هذا العنف الهادف إلى تثبيت موضوع بتقديم ثمن دموي لتثبيته من موضوع آخر مهدد له، ولو على المستوى السيكولوجي، فإن " الأضحية الطقوسية ترتكز على عملية استبدال مزدوج، الأولى ـ وتظل خفية ـ هي استبدال جميع أعضاء المجتمع بواحد منهم (ثمة خطأ لغوي نحوي لا يخفى. كما لا تخفى الدلالة برغمه) وتقوم على أوالية الضحية البديلة. والثانية وهي طقوسية تضاف إلى الأولى وتطابقها ـ ويتم فيها إبدال الضحية الأصلية بأخرى تأتي من فئة قابلة للتضحية "[٢٦].

يمكننا إقامة تواز شارح بين منطق القربان - عموما - والقربان البدوي - خصوصا - في الشكل التالي:

اتجاه الفعل	(المنطق العام)		(المنطق البدوي)	اتجاه النتيجة
↓	المجتمع	←	الذكر: تثبيت	↑
	الضحية	←	الأنثى: نسيان	
	البديلة	←	البنت: وأد	
(العدم)				(الوجود)

وقد سبق الحديث عن كل من " التثبيت " (يصل حد التمركز) و" النسيان ". أما " وأد "، فثمة نزوع في المعجم (ضد النص القرآني) إلى: إخفاء مركزية الذكورية، باستدخال " القتل " في " الوأد " ليدخل مطلق الأولاد - موظفا نصا قرآنيا آخر - في الوأد..

يقول " ابن منظور ": " وفي الصحاح: وأد ابنته، يئدها، وأدا: دفنها في القبر حية..وامرأة وئيدة، موؤدة، وهي المذكورة في القرآن العزيز: ﴿وإذا المؤودة سئلت﴾، قال المفسرون: كان الرجل - في الجاهلية - إذا ولدت له بنت دفنها - حين تضعها والدتها - حية مخافة العار والحاجة، فأنزل الله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾ (الآية)، قال في موضوع آخر: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى﴾ (الآيات السابقة) ويقال: وأدها الوائد يئدها وأدا، فهو: وائد، وهي: مؤودة ووئيدة "[٣٧].

ثمة خلط كبير في الاستشهاد السابق بالقرآن الكريم، بين " القتل " و" الوأد ": " خشية إملاق "، ثم يطابق بين آيات خاصة بالأنثى، والآية السابقة، فتضيع من ثم الفروق التي ينص عليها القرآن نصا صريحا، على الرغم من إشارة المعجم نفسه

إلى أن القتل للبنين كان سلوكا اقتصاديا (لا علاقة له بالقربان)، يقول " ابن منظور " : " ومنهم من كان يئد (؟) البنين عند المجاعة "[٢٨].

إن محاولات العرب المسلمين طمس الماضي الوثني يؤدي إلى أكثر من هذا الخلط والاضطراب، وعدم فهم القرآن الكريم عن وعي، ليمكن تحويله إلى قرينة على ما يريدونه من ماضيهم ومن لغتهم.

إن النص القرآني إذ يشرح بإيجاز عملية الوأد " ..يدسه في التراب " يفتح الباب واسعا على طقس تقع اللغة البدوية وتصوراتها التمييزية وراء اقتران الأسطوري الفوق طبيعي والاجتماعي الطبيعي، وعملية استبدال الأضحية الطقسية: البنت بالضحية المجتمعية: الأنثى، نظرا لحاجة الرجل إليها لتأكيد ذكوريته تصوريا ونساليا. وإن سياق آيات الوأد ليؤكد ما نذهب إليه، فلنعد هذه الآيات مرة أخرى ها هنا: يقول تعالى:

﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾.
﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾. (هامش (٢٤) سابقا).

تبدو مسألة الوأد خاصة بمفتتح الآيات السابقة على نسبة البنات له تعالى والبنين (الذين يشتهون) لهم، أي للعرب، وتلك نسبة تستدعي الاعتقاد الجاهلي بأنثوية الملائكة، وشاهدنا ـ هنا ـ قرآني أيضا حيث يرد الله سبحانه وتعالى على فساد تأسيساتهم للقربان الأنثوي، فيقول عز قائلا:

﴿ أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا﴾ [٣٩]
﴿ أصطفى البنات على البنين﴾ [٤٠]
﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا﴾ [٤١]

إن هذا الاهتمام البالغ بالرد على الاعتقاد بأنثوية الملائكة، قد جاء - غالبا - مقرونا باشتهاء العرب البنين.

إننا لنرى أن عدم التكافؤ بين قسم الله وقسم العرب الجاهليين، الذي ذكره القرآن الكريم قائلا: ﴿ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذا قسمة ضيزى﴾ [٤٢] ليؤدي إلى فتح باب صناعة الأسطورة التبريرية - الترميزية - ، هنا يحضر صنم عربي على صلة وثيقة فنولوجيا بالفعل " وأد " إنه الإله " ود " إله القمر، الأمر الذي أدى إلى النظر إلى وأد البنات في الجاهلية على أنه كان تقدمة وقربانا لإله القمر " ود ". حيث كانت المؤودة تدس في رمال الصحراء، وذلك - في اعتقاد الجاهليين أن القمر سوف يأتي ليلا، فيتقبل الضحية المقربة إليه.. إن " ود " الذي هو " القمر "، والوأد أي عملية التضحية، مشتقان من الجذر عينه، أو من جذرين ملتصقين: " ود " و" أد "، ويعني هذا أن الكلمة تطلق - هنا - على المعبود " الود "، وأن الفعل الذي يتقرب به إلى المعبود قد اشتق من اسمه. فكان لنا الفعل " وأد " [٤٣]، وفي " لسان العرب " أن كلا من " ود " و" أد " لغتان/لهجتان في اسم صنم عبده الجاهليون من " كلب " و" قريش " [٤٤] وربما " كندة " أيضا فقد ذكر " ابن منظور " أنها - هي الأخرى - كانت تئد بناتها [٤٥]، هوذا يتخذ القربان الاجتماعي مبرره الأسطوري، هذا المبرر الذي يعيد إنتاجه مرة أخرى. وهكذا دوريا.

في زعمي أن الفعل " وأد " لا يتضمن - إطلاقا - أيا من دلالات " قتل "، وربما لا يؤدي إلى أي منها، فإن دس " البنت " حية..له أغراضه الاجتماعية، وإن مجيء القمر ليأخذها ويذهب بها، تلبيس على هذه الأغراض وإخفاء لها، وفيما يبدو لي أن " الوأد " نظام جنسي ثانوي يقفز على نظام الزواج، إذ يتخلى الأب عن ابنته، تاركا إياها في الصحراء بلا نسب أو نسبة، ليلتقطها رجل آخر ليصنعها سلعة جنسية، ربما عادت إلى أبيها نفسه لاستهلاكها، وما " ود " في هذا، غير قناع للمواضعة الاجتماعية على القفز على التابع الجنسي الذي صنعته مؤسسة الزواج. لا يعني هذا أن بعض الموءودات لم يمتن صبرا في الرمال، وإنما يعني أن كلهن لم

يتعرضن للمصير نفسه، وفي الحالتين كانت حيلة القربان الطقسي ومبرره الأسطوري قائمة تبرئ الرجل/ الذكر وفي الوقت نفسه تبني مركزيته الذكورية نظاما اجتماعيا مغلقا على توهماته ومبرراتها.

في عقيدة الجاهليين يبدو أن الله ـ سبحانه وتعالى عما يصفون ـ ثم الملائكة (الإناث الميتافيزيقيات) ثم الإناث البشرية (القرابين) يمثلون ـ جميعا ـ نسقا تراتبيا يتكامل وظيفيا والمجتمع البدوي الذكوري، ومن ثم فهذا النسق جاهز دائما لاستيعاب ما تنفيه ذكورية المجتمع عنها من أنوثة.

وفي رأيي أن الإبداع الإنساني للأساطير ينزع منزعين حسب طبيعة الاجتماع الإنساني، فالمجتمع الحضري (المديني) يصنع أساطيره بهدف احتياز معرفة عن العالم الذي يقيم فيه باستقرار، أما المجتمع البدوي (المترحل وغير المستقر) فإنه يصنع أساطيره لتبرير نظامه كمجتمع، ومن ثم فقد صنع العرب عقيدة الملائكة باعتبارهم إناثا أولا وفي الأصل، وبالتالي فهن بنات الله، وتأسيسا على هذا فإن ولادة بنات لهم بمثابة مماثلة لله، أو اغتصاب لحقوقه (من سوء ما بشر به) ومن ثم يجب التطهر من هذه الخطيئة سريعا (ساعة تضعها أمها)، وإله الوأد: " ود " يتوسط في رد الأمانات: البنات إلى صاحبها: أبيها في السماء، بعيدا جدا. حيث يجب أن تكون كل أنثى، أبعد ما تكون عن المجتمع ونظامه وذكوريته. إن الأسطورة التبريرية أكثر من الأخرى التفسيرية ضراوة بنيوية، فحيث يتعلق الأمر بالمجتمع ونظامه لا مجال للتناقض أو الفجوات المفهومية، ويجب أن يكون الخطاب الأسطوري شديد التماسك شديد الانسجام شديد الانغلاق. أما الأسطورة التفسيرية فإن مركزيتها الميتافيزيقية تسمح بالتناقض واللامنطق وحتى التشتت المفهومي. غير أن ضراوة بنية الأسطورة التبريرية لا يمنع تفكيكها، وقراءة ما تحتها وما بين سطورها، وبخاصة إذا غيرنا زاوية النظر من الأسطورة إلى ما تبرره: النظام الاجتماعي. ففي واقعة نذر " عبد المطلب " إذا بلغ أبناؤه (الذكور بالطبع) عشرة أن يذبح العاشر عند الكعبة، وقفت قريش ـ جميعا ـ لتحول بين

الأب وابنه، وكان مبررها ألا تكون سنة في العرب " ذبح " بنيها/ ذكورها، وافتدى " الذبيح " بمائة من الإبل، أي بقربان بديل من خارج النوع الإنساني، لا خارج الفئة أو الجنس، وجواز استبدال القربان الحيواني بالقربان البشري في حالة الذكور، وعدم جوازه في حالة الإناث يكشف، بل يفضح التبرير الأسطوري لسلوك اجتماعي يرتكز إلى ألوهية/ بعولية الذكر وشيئية الأنثى، وهي أكثر دونية من الشيء فلا تستحق أن تفتدى به.

إن القضية قضية تطهير لذكورية المجتمع من جهة، وبقايا جنسية مشاعية من جهة أخرى، وأقنعة تتوسل بالميثولوجي حتى لا تتورط الذات في إدانة ذاتها.



هوامش القسم الثالث

(١) محمد كمال اللبواني - الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية - دار رياض الريس - لندن - ط١: ١٩٩٤ - ص: ٤٤.
(٢) علي القيم - المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة - الأهالي - بدون مكان - - ط٢: ١٩٩٧ - ص: ٣٥.
(٣) الفرد بوكانان - العلاقات الجنسية والشذوذ عبر التاريخ - ت: كاتيا مراد - مؤسسة عز الدين/ دار الحضارة - بيروت - ١٩٩٨ - ص:٢٦.
(٤) محمد كمال اللبواني - مرجع سابق - ص:٥٠.
(٥) تراجع الأسطورة بصيغتها السردية والشعرية في: فراس السواح - الأسطورة والمعنى - دار علاء الدين - دمشق - ط١: ١٩٩٧ - ص:٣٦ إلى ص:٤١.
(٦) ابن منظور - المجلد الثالث - ص:١٨٨٥.
(٧) ابن منظور - المصدر نفسه - ص:١٨٨٦.
(٨) ابن منظور - الصفحة نفسه - الصفحة نفسها.
(٩) ابن منظور - المجلد الرابع - ص:٢٣٣١.
(١٠) ابن منظور - المجلد الأول - ص:٣١٦.
(١١) الراغب الأصفهاني - المفردات ... ص:٥٤.
(١٢) علي الشوك - جولة في أقاليم اللغة والأسطورة - دارا لمدى - دمشق - ١٩٩٤ - ص: ١٦،١٥.
(١٣) د. حازم علي كمال الدين - معجم مفردات المشترك السامي... ص: ٥٢.
(١٤) ابن منظور - المجلد الأول - ص: ١٦.
(١٥) ابن منظور - المصدر نفسه - الصفحة نفسها.
(١٦) ابن منظور - المصدر نفسه - ص: ١٦.
(١٧) د. حازم علي كمال الدين - معجم مفردات المشترك السامي - ص: ١.
(١٨) الكتاب المقدس - العهد القديم - تثنيه - ١/١٤ - (إصحاح/أية) - ص: .
(١٩) الكتاب المقدس - العهد الجديد - إنجيل متى - ١١،١٠/٦تثنية - (إصحاح/أية) - ص: ..
(٢٠) الراغب الأصفهاني - المفردات ... مصدر سابق - ص:٧.
(٢١) الراغب الأصفهاني - المفردات ... ص:١٨٤.
(٢٢) ابن منظور - المجلد الأول - ص:١٤٤.
(٢٣) ابن منظور - المصدر نفسه - الصفحة نفسها.
(٢٤) ابن منظور - المصدر نفسه - ص: ١٤٣.
(٢٥) ابن منظور - المصدر نفسه - الصفحة نفسها.
(٢٦) ابن منظور - المجلد السادس - ص: ٤٩١٤.
(٢٧) جوليبيت كارمادي - اللسانة الاجتماعية - ت: د. خليل أحمد خليل - دار الطليعة - بيروت - ط١: ١٩٩٠ - ص:٤٢.
(٢٨) ابن منظور - المجلد الأول - ص: ٣٦٣.
(٢٩) ابن منظور - المصدر نفسه - الصفحة نفسها.
(٣٠) الراغب الأصفهاني - المفردات - ص:٦٣،٦٢.
(٣١) محمد نور الدين أفاية - الهوية والاختلاف - أفريقيا الشرق - الدار البيضاء - ١٩٨٨ - ص:١٩٩٤.
(٣٢) القرآن الكريم - التكوير/ ٨-٩.
(٣٣) القرآن الكريم - النحل/ ٥٧، ٥٨، ٥٩.
(٣٤) بتصرف عن: رينيه جيرار - العنف والمقدس - ت: جهاد هواس وعبد الهادي عباس - دار الحصاد - دمشق - ط١: ١٩٩٢ - ص: ٢٨٥؛ وقد تصرفنا فوضعنا صفة البدوي بدلا من الديني لمناسبة موضوعنا.
(٣٥) رينيه جيرار - المرجع السابق - ص:١٣٦.
(٣٦) رينيه جيرار - المرجع السابق - ص: ١٣٧.
(٣٧) ابن منظور - المجلد السادس - ص: ٤٧٤٥.
(٣٨) ابن منظور - المصدر نفسه - الصفحة نفسها.

(٣٩) القرآن الكريم ـ الإسراء/ ٤٠.
(٤٠) القرآن الكريم ـ الصافات/ ١٥٢ .
(٤١) القرآن الكريم ـ الزخرف/ ١٩.
(٤٢) القرآن الكريم ـ النجم/ ٢١،٢٢.
(٤٣) تركي علي الربيتو ـ مدخل إلى فهم ظاهرة القرابين البشرية ـ مجلة الفكر العربي ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ـ العدد:٤٤ ـ كانون الأول: ١٩٨٦ ـ ص:٢٥.
(٤٤) ابن منظور ـ المجلد السادس ـ ص: ٤٧٤٩.
(٤٥) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص:٤٧٤٥.

القسم الرابع

فوبيا الأنوثة

أو

الرجل المريض



أنت أورثتني كوكباً مصاباً بحساسية

ضد الديمقراطية

سكانه ماسوشيون كثيرا

ساديون أحياناً

يتركون عشاقهم ـ دائماً ـ بين بين

طـــارحين

مطروحين

يعتقدون أن الأصل هو آدم

وأن الاســتثناء تفاحــته

الشاعر أحمد زرزور
" ديوان: حرير الوحشة "

إن خطورة التمركز حول مبدأ أو مفهوم لا تنحصر نتائجه في الجانب المعرفي، ولا يحصرها هذا الجانب. إذ ليست المبادئ أو المفاهيم، وتمركز هذا أو ذاك، أكثر من رموز لواقع تاريخي ـ اجتماعي، هو أنتجها، ثم عادت هي مرة أخرى ـ عليه، لتضبط حركته وفق انساقها، الأمر الذي يمكنها ـ بالتالي ـ من إعادة إنتاج ذاتها، من خلال ذلك الضبط، فإذا هي سلطة لا تبلغ سلطة أخرى قدر فعالياتها.

وبدهي أن أية مركزية مفهومية لا تتأسس بذاتها، أي بفضل ما صدقاتها، وإنما تتأسس ـ بالأحرى ـ غيرياً، وذلك بنفي كل ما يقوم نقيضاً لها، سواء باستلابه تأويلياً، أو قمعه قانونياً، ويؤدي هذا ـ ضرورة ـ إلى أن كل مركزية مفهومية لا بد من أن تؤطرها منظومة متكاملة من سياسات العنف بالآخر، تبلغ حتميتها أن تلك المركزية لا يمكن أن تقوم، فضلاً عن أن تسود وتهيمن، بدون هذه المنظومة.

والعنف الرمزي أخطر صور العنف، وأشدها فعاليات، وأكثرها خفاء، وذلك نظرا لتغلغل الرمز في حياة الإنسان، وعلى كافة أصعدتها الظاهر منها والباطن، حتى ليبدو أن الإنسان ـ وحده ـ هو هذا الكائن التعس الذي يقضي عمره كله مُقتنصاً داخل شبكة معقدة من الرموز التي تتداوله ـ تماماً ـ كما يتداولها، وتعيد إنتاجه بقدر ما هو ينتجها. وهذا وذاك يتم ببراءة شديدة الإقناع بما لا يتناسب ـ إطلاقاً ـ مع ما تنطوي عليه، لا من عنف، وإنما من فاشية، نظرا لما " للطابع الرمزي الذي يوطد علاقات القوة من فعالية واقعية تنبع من اعتراف المغلوب بشرعية هيمنة الغالب " [1] وكأن عنف الرمز بمتداوله لا يقف عند حد تطويع الكائن الرمزي: الإنسان، وتدجينه لصالح محمولاته وأيديولوجيته، وإنما يوسع من أهداف استراتيجيته لتتضمن الحصول على اعتراف حر وطوعي بمشروعيته كما هو، أعني مشروعية العنف الرمزي كعنف رمزي.

إن اتساع الدائرة التداولية لمنظومة رمزية ما يعني أنها أكثر فاشية من أية منظومة رمزية أخرى، وكذا الحال إذا ارتفعت كفاءة " الإنسان " التداولية صار الإنسان أكثر رضا واستسلاما لفاشيتها، وليس ثمة مفارقة تؤسس الثنائية: عنف (الجلاد) ـ رضا (الضحية)، بقدر ما ينطوي الأمر على شبه استحالة لإمكان تداول

إن خطورة التمركز حول مبدأ أو مفهوم لا تنحصر نتائجه في الجانب المعرفي، ولا يحصرها هذا الجانب. إذ ليست المبادئ أو المفاهيم، وتمركز هذا أو ذاك، أكثر من رموز لواقع تاريخي ـ اجتماعي، هو أنتجها، ثم عادت هي مرة أخرى ـ عليه، لتضبط حركته وفق انساقها، الأمر الذي يمكنها ـ بالتالي ـ من إعادة إنتاج ذاتها، من خلال ذلك الضبط، فإذا هي سلطة لا تبلغ سلطة أخرى قدر فعالياتها.

وبدهي أن أية مركزية مفهومية لا تتأسس بذاتها، أي بفضل ما صدقاتها، وإنما تتأسس ـ بالأحرى ـ غيرياً، وذلك بنفي كل ما يقوم نقيضاً لها، سواء باستلابه تأويلياً، أو قمعه قانونياً، ويؤدي هذا ـ ضرورة ـ إلى أن كل مركزية مفهومية لا بد من أن تؤطرها منظومة متكاملة من سياسات العنف بالآخر، تبلغ حتميتها أن تلك المركزية لا يمكن أن تقوم، فضلاً عن أن تسود وتهيمن، بدون هذه المنظومة.

والعنف الرمزي أخطر صور العنف، وأشدها فعاليات، وأكثرها خفاء، وذلك نظرا لتغلغل الرمز في حياة الإنسان، وعلى كافة أصعدتها الظاهر منها والباطن، حتى ليبدو أن الإنسان ـ وحده ـ هو هذا الكائن التعس الذي يقضي عمره كله مُقتنصاً داخل شبكة معقدة من الرموز التي تتداوله ـ تماماً ـ كما يتداولها، وتعيد إنتاجه بقدر ما هو ينتجها. وهذا وذاك يتم ببراءة شديدة الإقناع بما لا يتناسب ـ إطلاقاً ـ مع ما تنطوي عليه، لا من عنف، وإنما من فاشية، نظرا لما " للطابع الرمزي الذي يوطد علاقات القوة من فعالية واقعية تنبع من اعتراف المغلوب بشرعية هيمنة الغالب "[1] وكأن عنف الرمز بمتداوله لا يقف عند حد تطويع الكائن الرمزي: الإنسان، وتدجينه لصالح محمولاته وأيديولوجيته، وإنما يوسع من أهداف استراتيجيته لتتضمن الحصول على اعتراف حر وطوعي بمشروعيته كما هو، أعني مشروعية العنف الرمزي كعنف رمزي.

إن اتساع الدائرة التداولية لمنظومة رمزية ما يعني أنها أكثر فاشية من أية منظومة رمزية أخرى، وكذا الحال إذا ارتفعت كفاءة " الإنسان " التداولية صار الإنسان أكثر رضا واستسلاماً لفاشيتها، وليس ثمة مفارقة تؤسس الثنائية: عنف (الجلاد) ـ رضا (الضحية)، بقدر ما ينطوي الأمر على شبه استحالة لإمكان تداول

الرمز والتفكر به في الوقت نفسه..استحالة جدوى فكر متورط بموضوعه كأداة لتحققه..أو يمكن أن نمتحن حياتنا ونحن نحياها كيف ولا مسافة؟!!.

هل يمكن للرمز أن يشرح/ يُشرح الرمز دون أن يضاعف رموزيته، ودون أن يضاعف عليها الأقنعة، حتى لينكشف الفكر عن موضوع تفكره، وهو أكثر عنفاً وشراسة مما كان له من قبل؟!!.

لا مناص من مقاربة شبه الاستحالة تلك..لا مناص من هذه المقاربة، دونما طموح إلى القطيعة مع رموزية اللغة البدوية في المعجم العربي. فطموحها - أي المقاربة - أكثر تواضعاً، ويتمثل في التقاطع مع تلك الرموزية وبواسطتها هي نفسها، وعبر منهجية محددة في إسقاط مبدأ التغير، وهو مبدأ إنساني أساساً، على محور الثبات البنيوي الذي تتمتع به اللغة كمنظومة رموزية.

وقبل، فالسؤال البديهي: كيف ترمزت الكلمة، فصارت من فعل إنساني حر، إلى فاعل في الإنسان؟ هل الإجابة ممكنة؟، بل: هل الإجابة - إذا أمكنت - مفيدة؟.

للأسئلة ـ وبخاصة البديهي منها ـ محمولها المعرفي الضد والنقيض..إن الأسئلة ليست استفهاماً خالصاً، بقدر ما هي - أيضاً - إجابة طور الإمكان، إجابة بالقوة، بتعبير فلسفي، مفاتيح هي ولكن الأبواب ضائعة، والإجابة أن تجد هذه الأبواب، وأن تضع المفتاح في بابه، لا في آخر.

لأن الأيدلوجيا - أية أيدلوجيا - نقيض بديهي للبساطة، فإجابة الأسئلة السابقة بسيطة حد التراجيديا: يوم توقف الإنسان عن اعتبار الوظيفة الإشارية للكلمة، حيث يعلق تمعنيها على الإشارة خارجها.. يوم نسي أن المعنى اللغوي محض مجاز عن مقاصده، معتبراً إياه حقيقة يمكنها أن تخلق، بشروطها، مجازها.. يوم تحولت اللغة إلى أداة للقولبة المجتمعية، مستلبة الإنسان في صورة لغوية عنه، إنسانيته تحقيقها..

يومئذ صارت اللغة - بامتياز - أكثر المنظومات الرمز اجتماعية فاشية، ثم تنفرد من هذه المنظومات بكونها - ربما وحدها - المنظومة التي لا تقع أيديولوجيا

رموزيتها ضمن موضوعات تداولها، ولا مقاصد هذا التداول، وهي ـ فوق هذا وذاك ـ متآلفة بكثرة/شيوع تداولها، حتى ليبدو طرفاها وكأنهما يلعبان دورا ناجزا ومحددا سلفاً، والناتج البديهي أن اللغة (الجلاد) تزداد ضراوة، والذات (الضحية) تزداد رضا واستسلاماً. هنا يبدو تعريف " دي سوسير " الكلام Parole أنه سلوك فردي حر، تعريفاً شديد التهافت، ويؤكد تهافته تعريف الرجل نفسه اللغة Langue باعتبارها: جوهرا (متعاليا) ـ مؤسسة ـ نظاماً. إن هذا التهافت هو ما نقرأه في فضاء قول بارت، أن اللغة ـ ككلام ـ لا " تنحصر فيما تبلغه وإنما تجتازه لتسمع، عن طريقه، وبلهجة صارخة، غير ما تقوله، مضيفة للصوت الواعي المتعقل للذات الناطقة، الصوت المهيمن العنيد القاسي للبنية "[٢].

نعم..نحن الذين نتكلم.

وصحيح..إننا نتفهم كلام الآخرين، كما لو كنا ناطقيه.

وحقيقة..إن مقاصدنا حاكمة كلامنا.

نعم وصحيح وحقيقة ذلك وذاك وهذا، ولكن ماذا عن شروط تحقق الجميع؟

إن مقاصد كلامنا ـ فهمنا تتحقق لغوياً وفق شروط/سنن لم ت/يعد ـ بعد ـ من صناعاتنا، ولا هي من المرونة حتى تستوعب فردية أفعالنا وتحتفظ لها بخصوصيتها، إنها ـ بالأحرى ـ شروط متعالية على فردياتنا وأفعالنا، الأمر الذي يحيل حضورنا الفاعل في تداول اللغة حضورا غير جوهري لتلك الشروط، ويحيل هذا التداول إلى مجرد عرض/ مرض من أعراض/ أمراض البنية الشرطية، باعتبارها ـ وحدها ـ ضامنة تمعنيه، وكأن أفعالنا اللغوية ليست أكثر من مناسبة لتجلي الجوهري في العرضي. إن اللغة ـ في تعاليها القانوني/السلطوي ـ لم تتحول فسحب إلى موجود ـ بـ ـ ذاته، و ـ لـ ـ ذاته، و ـ في ـ ذاته، بل صار كل ما عداها من ذوات وموضوعات وأفعال محض " لا شيء " بدونها، ومحض " شيء فقط " إذا أفاضت عليه من رحمانيتها فألحقت هذا " اللا شيء " أو ذاك بها.

كل هذا ـ بالطبع ـ غريب عن براءة تصوراتنا، حد السذاجة، عن اللغة، وأكثر براءتنا/سذاجتنا حين نتصور اللغة كما تخدعنا، هي وعلومها، عن نفسها

مجموعة من المستويات يؤدي الواحد منها إلى الآخر في علاقة تماس لا علاقة تداخل، تبدأ من الصوت وتنتهي إلى المعنى.

إن الخديعة ليست - في كل الأحوال - كذبا محضا، فربما كانت جزءا من حقيقة، أو حقيقة كاملة ولكنها مقنعة بإحكام يدخل القناع في بنية الوجه، وما سبق من قبيل الخديعة - الجزء - من الحقيقة، إذ إن كل مستوى، من تلك المستويات، هو بنية صغرى Micro-Structure من خطاب كلي وشامل ولها موقعها العلائقي والوظيفي المحدد بدقة من هذا الخطاب - الكلي والشامل - باعتباره بنية كبرى Macro-Structure هي المسئولة إلى حد كبير، عن تحول اللغة من أداة إلى منظومة، من كلام إلى رمز، من سلوك فردي إلى مؤسسة فاشية، سواء وعينا هذا أو لم نعه. عبر ذلك الخطاب تؤسس اللغة لاهوتها القمعي وذلك عبر عدد من المركزيات المفاهيمية التي لا تنظم العالم الفيزيقي فحسب - وإلا هان أمرها - ولكن أيضا العالم الميتافيزيقي، الذي يعمل كمبرر لتنظيم الفيزيقي، تبريرا غير قابل للامتحان والمساءلة. وفيما يخص اللغة العربية فإن أهم تلك المركزيات على الإطلاق، إن لم نقل مركز مركزياتها: المركزية الذكورية.

لا يبدأ مفهوم ما في التحرك ليصبح مركزا بفعل طبيعة اللغة، وإنما بفضل مجتمعها الذي أزعم أنه لا يفعل هذا انطلاقا من معرفة (المعرفة لا مركزية بامتياز)، وإنما من حالة سيكولوجية مرضية Psychopathic (سيكوباتية) يصنعها الخلل الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي، الأمر الذي يدفع الطبقة - الشريحة - الفئة الاجتماعية صاحبة الامتياز في هذا الخلل لتمثيل النظام رمزيا، إنه الخوف، ليس من الآخر/النقيض المفهومي السائد، بل على سيادة المفهوم المركزي، نظرا لعدم أهليته لاختراق مستوى التكافؤ المفهومي مع ذلك الآخر، صعودا إلى مستوى السلطة.

الفوبيا: من قلق الذات إلى خوف الموضوع: ـ يعرف د. فرج عبد القادر طه " الفوبيا " Phopia بأنها فشل الأنا في إحكام الكبت الذي ينصب - في حالة الفوبيا - على الوجدان المصاحب للنزعة الغريزية، بينما الصورة الذهنية أو الفكرة التي

عن هذه النزعة حرة طليقة ومهددة، فلا يجد " الأنا " والحال هذه حيلة دفاعية غير إزاحة الخطر الداخلي وقلقه إلى موضوع خارجي، ليتحول ـ بالتالي ـ القلق إلى خوف مرضي لا تبرير له [٣]، ولا تبريرية هذا الخوف (الفوبيا) صفة بالغة الأهمية، إذ إنها تعني أنه ليس في خصائص الموضوع المزاح إليه ما يبرر الموقف النفسي (الفوبيوي) إزاءه.

إن صدفوية السيادة الذكورية، تجعل قلق الذكر على الوضعية الاجتماعية التي حازها دونما استحقاق يذكر دافعا ملائما، للغاية، لإزاحة ذلك القلق الداخلي، واسقاطه على موضوع خارجي هو كائنية قسيمه الإنساني، عبر الرموزية اللغوية، ليتدنى بالمرأة خصائصيا حد التشييئ، ويتعالى بذكوريته حد التأليه، وذلك تحديدا من خلال العلاقة الجنسية التي ترتفع إلى المستوى الـ " قبل ـ جنسي " ، ثم تمتد إلى المستوى الـ " تحت ـ جنسي " دون أن تختل الموازاة بين " الإله ـ الذكر " من جهة، وبين " الشيء ـ الأنثى " من جهة أخرى، في جميع المستويات الثلاثة.

إننا نذهب ـ باطمئنان بالغ/مبالغ فيه ـ إلى أن إحساس الرجل بدونيته ولا معقولية السلطة التي يمارسها، أعنى لا تبريريتها، هي المسئولة عن وضعية المرأة الرمز ـ اجتماعية..إنه الخوف المرضي (الفوبيا) الذي يدفع الذات/الذكر لتثبيت موضوعه خارج خصائصه وطبيعته، وداخل التصورات السيكوباتية، عبر ميكانيزم الإزاحة Displacement وهو ـ بوجه عام ـ "ميكانيزم دفاعي" يعني إزاحة شحنة وجدانية داخلية من موضوعها الحقيقي (داخلي) إلى موضوع خارجي بديل..(وأيضا) إزاحة موضوع حقيقي متصل بالجسم إلى موضوع آخر " [٤] وبتطبيق الاثنين: العام في الإزاحة الأولى، والخاص في الإزاحة الثانية، على مبدأ الذكورية، يصبح موضوع العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة هو موضوع التهديد المباشر لسيادة الرجل المزعومة، نظرا لتطابقه المرضي كذات (سائدة) مع وظيفته الجنسية، يقول " روبرت شولز " : " ويتخذ الخوف الذكوري من الجنسية النسوية صورا كثيرة، أبسطها وأكثرها اعتدالا الشعور بأن النساء يجربن إشباعا أعمق وأشد جنسيا مما عند الرجال..وهناك رهبة ذكورية من الاستجابة الأنثوية، رهبة غالبا ما تخل على استعداد للتحول إلى عداء " [٥]، رهبة عائدة إلى عدم ثقة الرجل من

سيطرته الجنسية (وبديلها الثقافي) على المرأة سيطرة يريدها، بنزوع مرضي، مطلقة..هنا يأتي دور الرموزي ـ الثقافي ـ وحتى المعرفي (في حالة فرويد، على سبيل المثال) لتحقيق مطلق سيطرة موثوق بها عوضاً عن الأخرى النسبية المشكوك فيها. في هذا الصدد كانت اللغة ترتسم ميكانيزيماً ثقافياً دفاعياً. تحت وطأة فوبيا الذكر من الأنوثة، هذه الفوبيا التي لعبت دور الحتمية السيكولوجية في تأسيس المركزية الذكورية.

وللأطوار الحضارية دورها الفاعل في الصور التي تتجلى بها هذه المركزية الذكورية حقائق ومجازات..سياسات واستراتيجيات..علاقات وخطابات، والطور البدوي، أو المدني البدائي أكثر هذه الصور وضوحاً وقسوة تمييزية بين الرجل والمرأة، وربما كانت الأساطير ذات محمول مُجدٍ في هذا الصدد. تورد " حياة الرايس " أسطورة دالة، لا تقتصر دلالتها على التمييز المبكر بين الرجل والمرأة، بل إنها لتتخطى هذه الدلالة إلى الإشارة إلى استمرار أسطورية التمييز بينهما حتى الآن، تقول " حياة " :

في صباح يوم من الأيام
وقبل أن يطلق على مدينة أثينا اسمها المعروف.
أفاق أهل المدينة على حادثة غريبة،
فمن باطن الأرض نبتت، في ليلة واحدة، شجرة زيتون ضخمة، لم يروا لها شبيها من قبل، وعلى مقربة منها، انبثق، من جوف الأرض، نبع ماء غزير لم يكن هناك البارحة، كما لم تكن الشجرة.
وقد أدرك الناس أن وراء ذلك سرا إلهيا، ورسالة تأتي من الغيب.
فأرسل الملك إلى معبد " دلفي " يستطلع عرافته، ويطلب منها تفسيرا.
فجاءه الجواب:
إن شجرة الزيتون هي الإلهة أثينا.
وأن نبع الماء هو الإله بوسيدون.
وأن الإلهين يخيران أهل المدينة في أي الاسمين يطلقون على مدينتهم؟
عند ذلك..

جمع الملك كل السكان واستفتاهم في الأمر،
فصوتت النساء إلى جانب أثينا.
وصوت الرجال إلى جانب بوسيدون.
ولما كان عدد النساء أكبر من عدد الرجال، كانت الغلبة لهن، وتم إطلاق اسم الإلهة أثينا على المدينة.
وهنا
غضب بوسيدون
فأرسل مياهه المالحة العاتية، فغطت أراضي المدينة.
وتراجعت تاركة أملاحها التي حالت دون زراعة التربة وجني المحصول.
ولتهدئة خواطر الإله الغاضب، فرض رجال المدينة على نسائها ثلاث عقوبات:
أولاً: لن يتمتعن بحق التصويت العام بعد اليوم.
ثانياً: لن ينتسب الأبناء إلى أمهاتهم، بل إلى آبائهم.
ثالثاً: لن تحمل النساء لقب الأثينيات، ويبقى ذلك وقفاً على الرجال " (٦).

بنظرة ذكورية لا تختلف - كثيرا - عن تاريخها الأسطوري، يذهب " برنارد جوييرا " Bernard Juillerat إلى أن " التباس الأدوار، مثله مثل الفصل التام بين الجنسين، من شأنه أن يعيق عرضاً متسقاً للإنفصال، (وقريب) من ذلك، فإن مشاطرة السلطة تمحو فعاليتها، وتجعلها مولدة للغموض " (٧)، وتبدو أسطورة اسم المدينة حدا فاصلاً بين صيغتي اجتماع إنساني، فالصيغة الأولى صيغة عادلة تساوي في المبادئ بين الذكور والإناث، فالجنسان يتمتعان بحقوق متساوية سياسياً، وعلى الرغم من أن السلطة السياسية يمثلها الذكر/ الملك، فإن السلطة الدينية تمثلها الأنثى/العرافة، والأبناء ينتسبون إلى مصدر ولادتهم/الأم، دونما اعتراض من الأب، وصيغة أخرى " تتوسل بالأسطورة لإثبات خطأ هذه الديمقراطية الاجتماعية، معبرة عن مكبوت ذكوري تجاه حقوق الإناث التي يتمتعن بها. مكبوت يعلنه الميتافيزيقي، إذ يورط " بوسيدون " - إله البحر - المجتمع قبل الأثيني في حقيقة أن وجود الأنثى ليس له ما يسنده، ولا الإلهة " أثينا " نفسها، وسرعان ما يكشف الرجال الحقيقة التي كبتوها طويلا، فينزلون بالمرأة ثلاث

عقوبات، الأولى: إسقاط الحقوق السياسية، والثانية: بإسقاط الحق الطبيعي في نسالتهم، والثالثة: بإسقاط حق المواطنة، وهكذا تتحول المرأة إلى شيء، محض شيء.

وفيما يبدو في أن هذه الحقوق لم تعرف بلفظها القانوني، قبل الأسطورة، وإنما كان التكافؤ الوجودي/الطبيعي يفرض تكافؤات أخرى على مستويات ممارسة الوجود المتعددة، ولم يطرح ذاك التكافؤ أو هذه التكافؤات على أي من جنسي الوجود الإنساني كموضوع للتعرف. وإذا كان لنا أن نعرف " الثقافي " بأنه تفكر في الطبيعي وإعطاؤه رموزيته، أي بمعنى آخر :إنهاء حضوره كطبيعي، وتداوله باعتباره غيابا لا يوجد إلا بغيره/رمزه، أمكننا أن نتفهم لماذا قبل " بوسيدون " ونتيجة للاقتراع، لماذا لم يجبر أهل المدينة على اسمه؟ الإجابة تكمن في المحمولات المفهومية للرمزيين الأسطوريين: " الشجرة " و " الماء " .

إن " الأساطير كلها - إغريقية وغيرها - تجمع على أن السماء/الرب بنى بالأرض/ الأم واتخذ منها زوجا " [٨] ويبدو أن هذا التفسير الجنسي لنشأة الكون، قد أتاح مناقشة العلاقة الجنسية - الأصل - بين الرجل والمرأة، وخصوصا فيما يتعلق بنواتج هذا الزواج وعلاقتها بطرفيه، وربما يشير ابتلاع " كرونوس/السماء أبناءه من " جيا/الأرض، وتحايل الآخرين لاستنقاذ أبنائها، إلى الصراع الخفي على الأبناء، إلى من ينتسبون تحت وطأة عدم تكافؤ فعل الشهوة/ الأب وفعل الخلق/الأم، حتى لتعدو الأمومة وظيفة شديدة العفوية، إذا كان " كل شيء - في الواقع - يفسح المجال للافتراض أن الطفل لم يكن يعتبر - في البداية - سوى ثمرة من أمه، فالأم كالأرض، هي وحدها مسئولة عن ثمارها.. إن أول فكرة للإنسان هي أن قوة ما تقرر الولادات. وقد كانت تلك الفكرة تقوم على أن الأب لا يحمل بالأطفال، وإنما يأتون ليتخذوا مكانا في بطن الأم، إثر احتكاك بين المرأة وبين شيء ما. أو مع حيوان، من وسط كوني محيط " [٩] . وقد كان كل شيء، وهو يصل بين الأم وما ولدت، يفصل بينهم وبين من أولدها إياهم، بشكل شديد الطبيعية، وبالتالي كان يجب نفي الأم ثقافيا، وقبل أن تكون أما. وفي هذا الصدد فلتتمتع الأرض (المدينة) باسم أنثوي، ولكن في المقابل يجب قيام نظام ثقافي يستلب الطبيعي في منظومة رموزية ثقافية تشيئ المرأة وتذوت الرجل، وبالتالي فعلى الرجل/ الذكر واجب ثقافي مبدأي هو

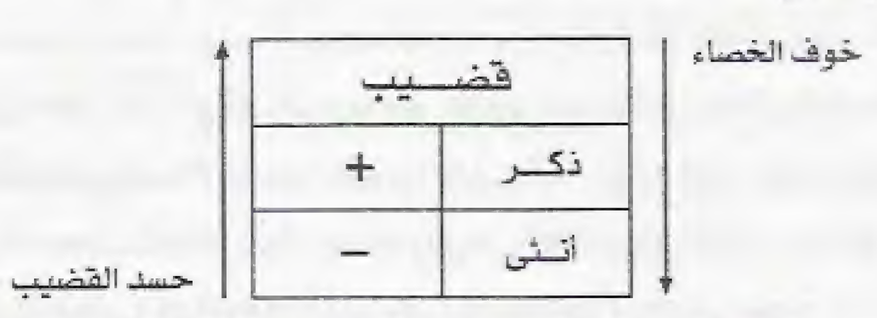
" قتل الأم " ، وليس الرغبة الفرويد ـ أوديبية فيها، لاستحقاق شرعية ممارسة سلطة الأب، هذا الاستحقاق الذي يمنحه المجتمع الذكوري، دونما تورط في قتل الأب، وإنما بالتطابق معه والتماهي فيه.

إن المركزية الذكورية ونواتجها السيكولوجية، على المستويين الفردي والاجتماعي، كفيلة بتفكيك خطاب فرويد النفسي ـ تحليلي، " لقد وقع " فرويد " أسير شفرته الثنائية الخاصة: المرأة غياب، والرجل حضور " (١٠) مرتكزا في ذلك، على المتخيل الواعي من شعر ورواية، وأساطير، (والمتخيل اللاواعي: الأحلام) إلى حد قوله ".. والشعراء والروائيون حلفاء كرام، ومن الواجب تقدير شهادتهم حق قدرها، لأنهم يعرفون ـ فيما بين السماء والأرض ـ بأشياء كثيرة لا تجرؤ حكمتنا المدرسية على أن تحلم بها بعد. وهم ـ في معرفة النفس البشرية معلمونا وأساتذتنا،..لأنهم ينهلون من موارد لم نفلح ـ بعد ـ في تسهيل ورودها على العلم " (١١) ..وإنه لشيء يحمد لفرويد ويذكر به، إذ يقف ضد الثقة المطلقة بالعلم، غير أننا لا نلبث حتى نأخذ عليه ثقته المفرطة بالمتخيل، أدبا وغير أدب، فما يجعل الموقف الأول صائبا يفرض الحكم على الثاني بالخطأ ضرورة. إن الاحتفاء ببعض ما يقدمه الأدب من رؤى يجب ألا يجعل مهمة العلم مجرد تأويلها بهدف استخلاص مقولات نظرية معممة، أو تأويلها على هدى من فرضيات مسبقة، ولا دليل على هذا أو ذاك، سوى هذا التأويل أو ذاك.

إن الأدب ينتج ويستهلك في ظل شروط ثقافية لا تحكم هاتين العمليتين فحسب، وإنما تدخل في تشكيل دافعية الاثنين، الأمر الذي يجعل العمل الأدبي الفردي مخترقا ومنتهكة إبداعيته بالكثير غير الهين من تواطؤات اجتماعية لا يجب على العلم التسليم بها، أو بجدارتها بتأويلاتها.

ومن أأصل هذه التواطؤات في الثقافة الإنسانية عموما، وليس في الأدب فقط، النزعة الذكورية، أو التمركز القضيبي، هذا التمركز الذي اخترق/ انتهك خطاب " فرويد " النفس ـ تحليلي نفسه، معتمدا في ذلك على مجرد التقابل التشريحي بين أعضاء الذكر (الطفل) التناسلية وأعضاء الأنثى (الطفلة). بادئا خطابه

بمصادرة تتكرر لديه كثيرا، يقول ـ بصدد النمو النفسجنسي ـ: " ..ومما لا يفتقر إلى برهان عند الطفل الذكر أنه يجب نسبة أعضاء تناسلية كأعضاء إلى كل من يعرف..وافتراض وجود نفس الأعضاء الذكورية لدى البشر جميعا أول نظرية من نظريات الأطفال الملفتة الهامة في الجنس " [١٢]، ليتوصل من ذلك إلى غرس خوف الخصاء عند الطفل الذكر حين يشاهد أعضاء الطفلة الأنثى، ونظرا لما يتداعى إلى ذهنه من تقابلات دائما، فإنه يلجأ إلى التقريرية (التقريرية وليدة شرعية للمصادرة): " والبنت الصغيرة لا تقع في أفكار مماثلة حين ترى أعضاء الصبية، وانما تكون على استعداد للاعتراف بها مباشرة (؟؟) وتستبد بها الغيرة من القضيب " [١٣] كل هذه توهمات صادفت عقلا بنائيا ـ تأويليا بامتياز فامتلكت شيئا من الحجية نظمت البناء السيكلوجي للإنسان متمركزا حول القضيب، كما يبين الشكل التالي:



(يمثل السهمان: الصاعد والهابط ناتج وعي الأنا بالآخر)

إن فرويد ـ على خطورة موضوعه وأهميته ـ يهمل أن الهوية الجنسية للطفل، كوعي، هي ناتج تأهيل اجتماعي، وليست محض مفاجأة اختلاف تحدثها المشاهدة " فليس هناك من شك في أن تطور الإنسان الجنسي النفسي يبدأ بتكوين الهوية الجنسية للصغير، والتي يلعب الكبار (المجتمع) الدور الحاسم فيها. وبعد تحديد جنس الهوية هذا، يقوم الأهل والآخرون الكبار بتلقين الطفل دوره الجنسي، وذلك بأن يوحوا إليه ماذا يعني كونه صبيا أو بنتا " [١٤]، ليس فقط، وانما يوحون إليه خوفا يتجذر في بنائه النفسي أعني خوف التحول إلى الجنس الآخر، هذا الخوف الذى يحمله الطفل حتى مرحلة مراهقته لتأخذ مقاومته، عند البعض سلوكا استعرائيا، في محاولة للتأكيد على أصالة الفرد في جنسه، ذكرا كان أو أنثى.

إن نظرية القولبة الجنسية هذه لا تحدث في فضاء خاص منعزلة عن نظام المجتمع ونمط انتاجه، وكذا العلاقات الناشئة عن هذا النمط، أو ذاك، ولكنها ـ في الواقع ـ مشتبكة بهذا كله، حتى لتبدو واحدة من استراتيجيات أنماط الإنتاج القائمة وعلاقاتها، فالجنس سلوك اقتصادي هام، ومن ثم فإنه لم تتحقق ممارساته، عبر التاريخ الإنساني، إلا وفق سياسات اجتماعية واقتصادية تضبطه وفقا لمستهدفاتها منه خصوصا، ومستهدفاتها الأوسع والأشمل عموما.

وإذا أردنا الاحتفاظ بفرويد معنا في رحلتنا البدوية داخل المعجم العربي، فلنقل إن خوف الخصاء، وأيضا حسد القضيب هما عقدتان، لا تؤسسهما المشاهدة، بقدر ما يصنع أحدهما ـ فقط ـ التمييز بين الجنسين، لصالح الرجل طبعا، حيث تصبح العقدتان علامتين على تمني الوضعية الاجتماعية، أو الخوف من فقدها، إنهما ليستا أكثر من رمزين أركيولوجيين لتاريخ الصراع الوجودي والحقوقي بين الأنثى المتمنية/الحاسدة سلطة الرجل، وبين الذكر الخائف حد المرض على سلطته عموما، لا على رمزها (القضيب) فقط، إذن علينا البحث في المجتمع/المؤسسة عن الرجل المريض لاختراق الرموزية البنيوية المنغلقة على ذاتها المدعية براءة لا تمتلكها ولا امتلكتها، في أية صيغة تداولية، ولا أية صيغة قانونية لتداولها

الخيمة الرموزية:- في أرض مهلكة/مهلكة استحقت، عن جدارة، اسم " بيداء" وجمعه " بيد " متجذرة دلاليا فيما اشتقت منه " باد ـ يبيد " ، حتى لقد تألفها أهلها بنقيض دلالي: " مفازة " ، في أرض كهذه لا يتمتع المكان بقيمة اجتماعية، ولا له دور في هذا الاجتماع، حتى إن الاستقرار فيه يصبح علامة (مؤجلة) على انتقالين: أحدهما سابق والثاني يلوح في الأفق. وقد كانت كلمات من قبيل " بيت " و" منزل " و" دار " ، كلمات غير إشارية، وإنما تدل على وظائف معلقة بالكلمة الإشارية الوحيدة: " خيمة " ، فالأفعال من تلك الكلمات " يبيت " و " ينزل " و" يدور " جميعها ذات دلالات لا تحف بها أية دلالة مكانية اللهم إلا بعد أن اخترع البيت والمنزل والدار، وعلى العكس من " يخيم " فإنها دالة على مفعولها المعلوم من الفعل، فصار لازما ضرورة.. إن الكلمات الثلاث ـ في الأصل ـ مجازات وظيفية عن " الخيمة " ، ونظرة سريعة إلى " بيوت العرب " تؤكد قولنا..

يقول " ثعلب " في " مجالسه " : " قال " ابن الكلبي " : بيوت العرب ستة:

قبة من أدم،

ومظلة من شعر،

وخباء من صوف،

وبجاد من وبر،

وخيمة من شجر،

وأقنة من حجر " (١٥)

وينقل " ابن منظور " ما سبق عينه عن " ابن الكلبي " مسقطا " ثعلب " من روايته، وذلك في تعريف لأقوى بيوت العرب أقنة من حجر:

" الأقنة: الحفرة في الأرض،

وقيل: في الجبل.

وقيل: هي شبه حفرة تكون في ظهور القفاف وأعالي الجبال،

ضيقة الرأس، قعرها قدر قامة أو قامتين خلقة،

وربما كانت مهواة بين شقين " (١٦)

واضح أن البيت (الصناعي) كان على معنى ما نقول " أي علامة على الانتقال، لا علامة على الاستقرار، أما البيت الحجري الوحيد فكان بيتا طبيعيا، وبتعبير " ابن منظور " : " خلقة " ، يوجد ولا يشيع " ويكثر دون أن يتخطى حد الندرة، ليس فقط، وإنما لا يختلف عن أوجرة الذئاب، على سبيل المثال، إلا في التناسب المطلوب في حجمه مساحة وارتفاعا مع الساكن القائم على قدمين، وبالتالي فإن " الأقنة " تخرج عن دائرة اهتمامنا. إذ إن ما يهمنا هو الإبداع الإنساني لمكانه على الأرض، وواضح أنه ظل إبداعا محكوما بمنطق الرحلة، أعني بيوتا إن نصبت فعلى ذمة التقويض، لترحل من جديد بها الإبل إلى مكان آخر. وبهذا تنتزع من المكان أثره على المتمكن المؤقت فيه ولا يوجه مفهوم " البيت ـ المنزل ـ الدار " عقلية العربي التي ظلت عقلية زمنية ذكروية، تعتمد " الرواية " مبدأ اجتماعيا لترتفع الخبرة إلى مستوى الحكمة/ المسلمة Axiom وينتصب الماضي نموذجا لكل مستقبل، وتتقدس اللغة، فهي أكثر من أداة، إنها عرق وثقافة وتاريخ

وحتى نظلم، فبقدر هشاشة المكان/ المأوى الفردي، بقدر ما ينسحب المنطق النفعي من الفعل في السلوك، ويصبح للقيم والمثل. وكل الماورائيات دورها في الواقع الماثل عيانا.

فيما يبدو أن الخيمة البدوية تمثل، بالرغم من هشاشتها، مركزا للرموزية البدوية، هذا على الرغم من موقف بعض الاجتماعيين المختلف، إذ يقول أحدهم: " تستخدم كلمة " البداوة " في الاستعمال الشائع، بطريقة غير دقيقة، للإشارة إلى الأفراد الذين يعيشون حياة الخيام، والذين قد يتجولون بحثا عن المراعي والأعشاب.. ومن الخطأ الفاحش استخدام مصطلح البداوة للإشارة إلى أي شعب يحيا حياة الخيام " [١٧].

إن البعض يحلو له أن يكتفي من إبداء رأيه بالتعلق بحيلة منطقية يصادر بها على الآخر، دون أن يقدم جديدا في موضوع الخلاف، ومن أبرز الحيل التي تبرز التصويت دون تدليل، خطأ التعميم، ولا يكلفنا أولئك البعض عناء تمحيص آرائهم، إذ يعفون أنفسهم من التصدي لصواب التخصيص، إنهم مجرد معلقين يتجاوزن حد التعليق إلى الحكم دون تعليل، وبلا بديل.

ثمة في الكلام (الاجتماعوي) السابق بيان الصحة غير الدقيقة للاستعمال الشائع لكلمة " البداوة "، ثم فيه تفحيش خطأ هذا الاستعمال، ثم هناك - في الكلام نفسه - ما يقطع الخيمة - ضمنا - عن القيمة الاجتماعية للاستقرار في المكان استقرارا قاعدته الدوام، وكذلك علاقتها بأنماط الإنتاج المادي والعلاقات الناشئة عنه، إضافة إلى قطع الخيمة عن مسئولياتها المباشرة عن الإنتاج الثقافي، كل هذه القطائع، نقيمها في الجدول التالي:

الخيمة		
خصائص مادية	نواتج ثقافية	تشكلات ثقافية
وحدة سكنية مستقلة وحدة سكنية متنقلة وحدة سكنية هشة	مركزية سلالية ثقافة شفاهية استعلاء ذكوري	مركزية ذكورية قدسية التراث عنف رمز - اجتماعي

إن الخيمة علامة مركزية على كل من البداوة والبدائية، فهي ليست مجرد شيء مادي بل رمز جامع يشير إلى مجموعة من الخصائص والتشكيلات لا تكاد

تتخلف في مجتمعات الخيام ـ البدوية ـ، وتمتد كفاءتها السيميوطيقية من الواقعي إلى المجتمعي، ومن المادي إلى الثقافي..

إن اعتراض/تخطئة د. عبد الهادي الجوهري على/لـ مركزية الخيمة في تعريف البداوة، لا يمتلك مبرراته، كما لا يقدم شيئا منها وإنـي لأزعم أن رأيه غير مؤسس على تعمق في فهم الأبعاد الرموزية للخيمة، ولا هو ـ أي الدكتور ـ توقف أمام طبيعة الوجود الإنساني في المكان وتأثيراته على كافة أنشطة الإنسان وإنتاجياته وتصوراته ونظمه وشرائعه..إلى آخر مظاهر الاجتماع الإنساني، ولعل أسطورة " كعب آخيل " أقدم تصور إنساني لعلاقة الإنسان بالمكان/الأرض (١٨) ورأينا أن المحمول الثقافي للخيمة يتجاوز دورها الوظيفي، إذ إن تحوله المادي إلى رمز ينم عن توسط مركب ثقافي بين مادية ذلك الشيء ورمزيته، كما إنه ـ أي هذا المركب ـ يتحول إلى قاعدة لهذه الرمزية، حين يغيب الشيء المادي وينتهي دوره الوظيفي، ولا أدل مما جاء في " لسان العرب " على التحولات الرموزية، أو لنقل الاشتقاقات الرموزية من " الخيمة " يقول " ابن منظور " :

" أبو عبيد: الخيم: الشيمة والطبيعة والخلق والسجية.
ويقال: خيم السيف: فرنده،
والخيم: الأصل، وأنشد:
ومن يبتدع ما ليس من خيم نفسه
يدعه ويغلبه على النفس خيمها
ابن سيده: الخيم ـ بالكسر ـ الخلق
وقيل: سعة الخلق..
وخام عنه يخيم خيما وخيمانا وخيوما وخياما: نكص وجبن..
وكذلك خاموا، في الحرب، فلم يظفروا بخير وضعفوا.
والخائم: الجبان.
وخام عن القتال يخيم خيما وخام فيه: جبن عنه..
قال ابن سيد: وهو عندي من معنى الخيمة، وذلك أن الخيمة..إلى آخره " (١٩)

هذه الإنتاجية الثقافية للخيمة، تلفتنا إلى الأكثر أهمية، أعني تحول المادي إلى نسق ثقافي قادر على التغلغل/التسلط في أشد المجتمعات بعدا عن البداوة وأشيائها المادية، فلئن كان الإنتاج المادي قادرا على إنتاج ثقافته، فإن الثقافة قادرة على استحياء أشيائها الأولى في أطوار حضارية مختلفة، وكذا البنيات السيكولوجية لإنسان هذه الأشياء.

إن رموزية الخيمة العربية قائمة ـ أصلا ـ في جدل " الداخل ـ الخارج " ، على الرغم من الهشاشة الشديدة القسوة للحد الفاصل بين طرفي ذلك الجدل، بل ربما ذهبنا إلى أن هذه الهشاشة مسئولة إلى حد كبير عن وجوده، إن داخل الخيمة يحكمه قانون الاحتياز والملكية، حيث توجد حقيقة الرجل: ماله ونساؤه، وهو قانون منذور ـ دائما ـ للاختبار، اختبار استحقاق القائم عليه به، وذلك من قبل الآخرين (الذكور بالطبع) والخارج تحكمه جدارة الرجل بذاته المتعالية، حد التأله، بفضل مرات إثباته ذلك الاستحقاق، وكأن الذكورة ـ بالتعريف المعجمي السابق في القسم الأول ـ تتحقق فقط بحفاظ الرجل ومحافظته (يراجع المعجم في مادة " حفظ ")، حيث قوة الرجل بديل عن هشاشة الخيمة،ـ وحده ـ الصانع لداخل الخيمة وخارجها. إنها القوة التي عبر عنها بإيجاز وإتقان " سهم بن حنظلة " قائلا:

لا يمنع الناس مني ما أردت، ولا أعطيهم ما أرادوا، حسن ذا أدبا [٣٠]

لقد أراد بالأدب: الخلق: الخيم. وفي ظل هذا الأدب، فإن قابلية الداخل ـ وأهم محتوياته: المرأة ـ للتحول إلى الخارج ـ سبيا ـ تجعل " المرأة " ذات وضع أونطولوجي قلق، فاسترقاقها احتمال قائم في حريتها نفسها، ومكونا من مكوناتها، ومن ثم كان الحل الذكوري المدهش هو تشييئ المرأة حتى لا يسب به الرجل/ الذات، ليتم ـ بالتالي ـ ما يشبه التواضع الذكوري على شيء من المشاعية الجنسية أيضا، وإن قهرا وليس رضاء، فلا قانون يمنع هذه المشاعية، بل إن الغلبة قانون يبيحها، ولنتذكر تأويلنا السابق للوأد.

إن العنف الذكوري بين الرجل والرجل، هذا الذي فرضته الوحدة السكنية الهشة، مسئول إلى حد كبير عن العنف التمييزي الرموزي بين الجنسين: الرجل - المرأة، والذي نعتبره - دونما أدنى مبالغة - نص الخيمة الثقافي، فالثقافة هي - في الأخير - هذه المنظومة الثقافية التي أنتجها المجتمع وأوكل إليها إعادة إنتاجه، في كل مرة يتداول علاماتها..

ويرتبط بنص الخيمة الثقافي علامة أخرى هي: " الرحلة " ، ألم نقل - سلفا - أن الخيمة علامة انتقال أكثر من كونها علامة استقرار، وحتى لا نسترسل في الأمر نكتفي بمادتين اثنتين، الأولى: " رحل " والثانية " ظعن " ، ونكتفي منها بالوشائج الدلالية التي للاثنتين مع " المرأة " و " الرجل " وقيمة المكان فيما بينها من علائق اجتماعية.

يبدأ التأسيس الدلالي للكلمة " رحل " في المعجم بوظيفتها الإشارية..

يقول " ابن منظور" : "الرحل: مركب للبعير والناقة.
وجمعه أرحل ورحال " [٢١]
و "الراحلة: المركب من الإبل، ذكرا أو أنثى " [٢٢]
و " المرتحل: نقيض المحل..
والترحل: ارتحال في مهلة " [٢٣]

ويبدو أن " الارتحال " : السفر ركوبا مشتق اشتقاقا مباشرا من " الرحل " : ما بين الرجل وناقته/ بعيره من قماش أو جلود، ثم سميت الناقة/ البعير بما عليها، ثم جعل ثلاثتهم: الرجل وما يرحل به وناقته/ بعيره، وهذه الأخيرة خلف الاشتقاق الأخير: الارتحال والمرتحل والترحل: السفر والانتقال، ولا مجاز في كل هذا ما دامت الوظيفة الإشارية قائمة في دلالة الصيغ المشتقة. إلا أننا نلحظ استعمالين مجازيين، الأول: كل ما استعلى عليه كان لمن اعتلاه رحلا له.

يقول " ابن منظور" : رحلت البعير أرحله رحلا، إذا علوته.

وفي بعض الحديث: لتكفن عن شتمه، أو لأرحلنك بسيفي، أي لأعلونك.

يقال: رحلته بما يكره: أي ركبته [٢٤].

وما دمنا في الاستعلاء والركوب، فإن " للمرأة " ـ لا بد ـ حضورها .

يقول "ابن منظور" : وفي حديث عمر: قال: يا رسول الله حولت رحلي البارحة.

كنى برحله عن زوجته، أراد به غشيانها في قبلها من جهة ظهرها، لأن المجامع يعلو المرأة ويركبها مما يلي وجهها، فحيث ركبها من جهة ظهرها، كنى عنه بتحويل رحله" [٢٥].

إنه ليس الفقر المجازي للعربية، أو العرب، فربما لم تبلغ لغة، ولا بلغ ناطقون بلغة، ما بلغته العربية وناطقوها من مستويات مجازية، ولكنها البداوة وتصوراتها الجنسية التي لم تتعلم من عفة الأسلوب القرآني في " لامستم " و"باشرتم " و" من حيث أمركم " إلى آخره، فظلت العلاقة الجنسية منظورا إليها ومعبرا عنها بمفردات، ليست بدوية فحسب، وإنما من حقل البداوة الحيواني، وكأن " الحارث بن حلزة " لم يفعل أكثر من ترجمة التوازي الجنسي بين الرجل ـ المرأة والبعير ـ الناقة: في قوله:

وأحـــبها وتحـــبني ويحب ناقتها بعيري [٢٦]

ما يعنينا أن البدوي ـ حتى في علاقته الجنسية بالمرأة ـ كان مرتحلا/ منتقلا بحكم المجاز السابق، وكأن جماعه امرأته سفر، سفر إلى اللذة، كما سفره إلى مواطن الكلأ للرعي، أو إلى معروف في الجود للتمول، بلا أدنى فرق..

أما المجاز الثاني، فإنه يوسع دلالة " الرحل " على الانتقال، عن الدائرة الجنسية السابقة، لتشمل جميع دوائر الحياة الاجتماعية.

يقول "ابن منظور" : "... وانتهينا إلى رحالنا، أي منازلنا،
والرحل: مسكن الرجل، وما يصحبه من أثاث.
وفي الحديث: إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال،
أي صلوا ركبانا.
وقال "ابن الأثير" : فالصلاة في الرحال يعني الدور والمساكن
والمنازل، وهي جمع رحل" (٢٧)

ماذا بعد تعدد معاني Polysemy كلمة "رحل" ؟ من أداة الانتقال، إلى الانتقال، إلى الفعل الجنسي، فالمنزل، منزل الرجل تحديدا، وماذا وراء هذا الإلحاح الاشتقاقي؟

إن الحراك اللغوي لا يتم بعيدا عن التصورات الذهنية الجمعية، حد أن المسافة بين الحقيقة والمجاز، بين الأصل والاشتقاق، بين دلالية كلمة وتداوليتها عموما، تزدحم بالعلاقات الإنسانية وفلسفتها، حتى ليكاد المجتمع ينتصب من وراء "الأصوات اللغوية" فإذا تشابهاتها واختلافاتها مجرد أيقونات تمثل علاقات القوة/ السلطة فيه وتوازناتها وموازينها.

إن ما سبق جميعا يشير إلى جذرية اللامكانية في التشكيلات الاجتماعية العربية، وحين ينسحب المكان من تأسيس هذه التشكيلات، تصبح العلاقات الاجتماعية غير قابلة للتعدد، ولا للتعقد، ويجب عليها أن تكون أحادية الاتجاه: من ـ إلى، منتفيا إمكان العكس. في ظل هذا التثبيت (الدوجماتي)، تتشابه المختلفات، وتتصالح المتناقضات، فأين نزل البدوي أعطى المكان اسم "المنزل" ، وحتى إذا ركب مرتحلا صار رحله ـ كذلك ـ "منزلا" لتفتقد ـ تماما ـ أية دلالة، ولو حافة، على الاجتماع الإنساني المستقر.

نأتي أخيرا إلى كلمة "ظعن" ، وهي كلمة نسوية بامتياز، كما سوف نرى، فهي مخصصة لتمييز الارتحال/الاعتلاء الخاص بالرجل، من سفر المرأة: الظعون،

وبينما لا تشرك المرأة الرجل في الأول، فإن الرجل يشركها في الثاني، بل إن التأسيس الدلالي للكلمة يبدأ به ومنه، ثم يتفرع عنه ما يخص المرأة منه مستقلة به عن الرجل.

أما بصدد التأسيس الذكوري، فيقول " ابن منظور ":

" ظعن يظعن ظعنا وظعنا بالتحريك: ذهب وسار..
والظعن: سير البادية لنجعة،
أو لحضور ماء،
أو طلب مربع،
أو تحول من ماء إلى ماء، أو من بلد إلى بلد،
وقد يقال لكل شاخص لسفر في جمع، أو غزو، أو مسير من مدينة إلى أخرى: ظاعن. والظعنة: السفرة القصيرة " (٢٨)

إن أنواع السير / الحياة المتنقلة في البادية ـ وجميعها أفعال ذكورية ـ لا يملك فعلها " ظعن " أو اسمها " ظعن " أو تصريفه للدلالة على القصر " ظعنة "، أية مرجعية واقعية الأمر الذي يريبنا بالتأسيس الذكوري الذي يحاوله المعجم للكلمة، وهي ريبة يؤكدها وجود المرجعية الواقعية، فيما يوهمنا المعجم أنه تفرع عن هذا التأسيس.

يقول " ابن منظور " : " والظعينة: الجمل يظعن عليه.
والظعينة: الهودج تكون فيه المرأة،
وقيل: هو الهودج، كانت فيه أو لم تكن.
والظعينة: المرأة في الهودج، سميت به على حد تسمية الشيء باسم الشيء لقربه منه،

وقيل: سميت المرأة ظعينة لأنها تظعن مع زوجها، وتقيم بإقامته، كالجليسة،
ولا تسمى ظعينة إلا وهي في هودج.
وعن " ابن السكيت " : كل امرأة ظعينة، في هودج أو غيره.
والجمع: ظعائن وظعن وظعن وأظعان وظعنات " (٢٩)

هل يمكن للقراءة أن تنظم هذه التراكمات المعجمية التي يبدو أنها مبدأ معجمي يعمل على التشويش على قدرة العمل اللغوي على إنتاج سياقه، بهدف أكبر وهو تعطيل إنتاجية المعجم خطابه، حتى تظل اللغة على دعوى براءتها ومطلقيتها من شرطي الزمان والمكان، والمجتمع المشروط بهما.

أزعم أن تلك القراءة ممكنة، بل إن إمكانها قائم في العمل المعجمي نفسه، فالتشويش السابق - وإن منع السياق من التشكل - لا يصيب قدرة اللغة نفسها على إنتاجه، بشرط إعادة توزيعها وتنظيمها وفق مبدأ قرائي، هذا المبدأ الذي يتمثل - عندنا - في أولية المرجع الواقعي على الفعل الإنساني في تسمية اللغة لهما، فالظعينة - إذن - الناقة أو البعير ينتقل به، إذ إن " الجمل " كلمة لازمة لا تغطي وظيفته، ومن ثم كانت كلمة " ظعينة " دالة أيضا، ولما كان انتقال الرجل من معتاد حياته، فقد كان لا بد من تخصيص انتقال المرأة، فلم تخصص راحلتها باسم فقط، وإنما استمدت المرأة من راحلتها اسمها.. مرة ثانية تتطابق المرأة والدابة انتقاليا، كما تطابقت معها من قبل جنسيا، ولا يفلت المعجم هذا التطابق السابق، وإنما يؤكده حيث لا مناسبة..

يقول " ابن منظور " : " وقيل: كل بعير يوطأ للنساء فهو ظعينة،
وإنما سميت النساء ظعائن لأنهن يكن في الهوادج.
يقال: هي ظعينته وزوجه وقعيدته وعرسه.
وقال " الليث " : الظعينة الجمل الذي يركب،

وتسمى المرأة ظعينة لأنها تركبه..." [٣٠]

اللا مناسبة!! هو ذا تكنيك في المعجمة العربية "آخر" يستبطن وحدة الربط السياقية عميقا (من البنية العميقة) تاركا اللا تناسب حافزا لقراءة المشترك الدلالي بين الظعينة/ الجمل للانتقال المكاني وبين الظعينة/ المرأة للانتقال اللذائذي، والركوب أو الاستعلاء وجه المشبه الجامع بين المرأة والدابة، فكلاهما يتوسل بهما إلى غاية الرجل. ولا يقف دون ما نذهب إليه، أن الرجل المنتقل: ظاعن، فهو ـ هنا ـ فاعل، أما هي: "المرأة ـ الجمل" فظعينة، كقتيلة، أي مفعول/مظعون بها، بما أن الظعن: الانتقال، والرجل: ظاعن، والمرأة غير ظاعنة، وانما هي ظعينة..ولسنا ـ ها هنا ـ أكثر من قارئين لكتابات أهل اللغة (علمائها) فهذا "أبو منصور الثعالبي" يقول جامعا بين المرأة و الدواب: "كل كريمة من النساء والإبل والخيل وغيرها (من الدواب طبعا) فهي عقيلة" [٣١] (عن الليث عن الخليل، وعن أبي سعيد الضرير، وابن السكيت وابن الأعرابي وغيرهم)، وفي موضع آخر نجد القران نفسه، يقول "الثعالبي" : " جماعات النساء والظباء والقطا سرب" [٣٢].

المهم أن قابلية "الخيمة" للتقويض، كما للبناء، جعلت نصها الثقافي نصا ارتحاليا في الأساس، ومبدأ الرحلة مبدأ سلطوي، لا تنتهي فاعليته بانتهاء الرحلة، أو إذا تخللتها فترات استقرار ومكوث بالمكان، وإنما يستمد من مؤقتية الإقامة وهشاشة وسائلها مشروعية لفاعليته في الحل والارتحال، ومن ثم يصبح "العنف" الرموزي والمادي هو الطابع المميز لذلك النص، عنف يبلغ حد التمييز بين الراحل (الذكر) و الراحلة (المرأة والدابة)، بين الظاعن (الذكر) و الظعينة (المرأة والدابة)، حتى لا يميز ـ أي هذا العنف ـ بين اعتلاء الناقة للسفر، وبين جماع الرجل امرأته، فهو الآخر اعتلاء، ومن ثم تخترق الظعينة الحقل الاجتماعي الأسري، لتصبح الزوجة ظعينة زوجها في حال الإقامة والاستقرار في المكان.

إن علاقة البداوة بالمكان، إن إقامة وإن ارتحالا، تتجلى وكأنها أحد أبعاد التمييز الجنسي، وقد كان تغلغل نص الخيمة الثقافي، في حياتنا الذهنية والسيكولوجية، عميقا، حتى أن اختفاء الخيمة الواقعية يبدو بمثابة إيهام، فالنص الثقافي للخيمة لا يزال فاعلا فينا، رجالا ونساء، حتى كأننا بدو من البدو، وكأن متغيرات الواقع لا علاقة لها بتصوراتنا الموروثة عن هؤلاء الغلاظ الجفاة الذين جمعت لغتنا من أفواههم، الأمر الذي أدى إلى إصابتنا - جميعا - بالفصام Schizophrenia وهو " شكل من أشكال المرض العقلي (الذهان) يتصف بالابتعاد الشديد عن الحقيقة..ويتميز الفصام بعدم الترابط بين العمليات العقلية والحياة الانفعالية " [٣٣] حيث تتحكم المتغيرات الواقعية بالعمليات العقلية، بينما الحياة الانفعالية رهينة موروثات الماضي ومعطيات لغته المـاتزال عائشة في المعاجم المتداولة، أكانت قديمة تراثية (معجم الدراسة) أو حديثة معاصرة (معجم مجمع اللغة العربية عن ألفاظ القرآن الكريم). إن الفصام الذكوري هو ناتج من نواتج المرض البدوي: فوبيا الأنوثة.

على أننا نشير إلى أن أشد صور هذا الفصام خطرا ما يصيب المرأة، إذ تسلبها التربية والتعليم الذكوريين ذاتيتها، واضعة إياها - بعنف ظاهر أو مستتر - في حالة فصامية نموذجية، فتعيش باعتبارها ذاتا مستقلة من جهة، ومتهيئة للتخلي عن ذاتيتها هذه لأول رجل/بعل من جهة أخرى. ولسنا - نحن الفصاميين - بحاجة إلى مراجعة تصوراتنا ومفاهيمنا وحتى بنائنا الاجتماعي، قدر حاجتنا إلى مراجعة لغتنا حيث المرض في علته لا في أعراضه. ولسوف ينغض أشدنا فصاما برأسه قائلا: ومن يفتح " لسان العرب " الآن، وهذه سذاجة في تصور البعض عن المعجم القديم، إذ لم يعد وجوده الفاعل محصورا بين دفتيه، أي ككتاب، لقد تحول عبر بضع مئات من السنين، وقد فتح فيها بما يكفي، إلى نص سلوكي قار في بنية الشخصية، وحتمية نفسية، محصنين بتأولات عديدة للدين والتاريخ.

لقد تدوول المعجم حتى لم نعد بحاجة إلى قراءته، وفعل فينا تداوله حتى لا مزيد، وحتى ما يزال البدوي الذي فينا يئد بناته معنويا بتطليق أمهن، لأنها لم تلد له السيد الذكر، وفي أفضل الأحوال يراكم زيجاته مثنى وثلاثا ورباعا، بحثا عن هذا السيد، إذ لا تزال الأنثى فاقدة شرعية وجودها كابنة بلا أخ - ابن. ولا زالت المرأة الصالحة من أدركت عورة وجودها كله، جسدا وصوتا ومشاركة، فقرت في بيتها، أو على أسوأ تقدير ألقت دون هذا حجابا من العتمة ومضت على حد تعبير الشاعر الجاهلي (الشنفري الأزدي):

كأن لها في الأرض نسيا تقصه   على أمها، وإن تكلمك تبلت [٢٤]

ولا ينقصها إلا بضع غنيمات لتحيل أرضا، ليس ما فوقها بأعلن مما في بطنها بفضل العلم، إلى بيداء.

إنها اللغة - المعجم هنا، كما هي هناك منذ ما يزيد على عشر قرون. وقد آن أوان تخليص عربيتنا من أوضار بداوتها، وتخليص خطابنا الديني من خطيئة أسلافنا إذ حولوه إلى شاهد على هذه البداوة، متأولينه تأويلا خاطئا، أو مستنطقين سكوته، أو متعالين على لغته ومعتمدين لغة البادية وأعرابها حين تتناقض معه.

إننا - مجتمعا وأفرادا - بأمس الحاجة إلى معجم عربي جديد، يبعد المعاجم المورثة إلى تاريخيتها البدوية، ونبدأ به حركة معجمية صحيحة علميا ومجتمعيا، تطمئننا على مستقبل أجيالنا القادمة.

معجم كهذا، لا يمكن أن ينفرد له رجل أو امرأة واحد/ة، ولا أهل تخصص واحد، بل يجب أن تتصدى لعمله مؤسسة تضم إليها كافة التخصصات في العلوم اللغوية والإنسانية والتطبيقية، لإنجاز مهمة لا يعدلها أهمية وخطورة إلا عمل " أبي الأسود الدؤلي " وربما فاقته.

وكفانا قرابين، وإن كانت قرابين حية، فالقرن القادم لا مجال فيه للميثولوجيين، ورحم الله المتنبي في قوله:

فما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال [٢٥]



هوامش القسم الرابع

(١) بيير بورديو - العنف الرمزي - ت: نظير جاهل - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء/بيروت - ط١: ١٩٩٤ - ص:٦.

(٢) برولال بارت - درس السيميولوجيا - ت: عبد السلام بنعبد العالي - دار توبقال - الدار البيضاء - ط٢: ١٩٩٣ - ص: ١٢، ١٣.

(٣) د. فرج عبد القادر طه - موسوعة علم النفس والتحليل النفسي - دار سعاد الصباح - ط١: ١٩٩٣ - ص: ٦٠٤، ٦٠٥.

(٤) د. فرج عبد القادر طه - المصدر السابق - ص:٧٤.

(٥) روبرت شولز - السيمياء والتأويل - ت: سعيد الغانمي - المؤسسة العربية بيروت - ط١: ١٩٩٣ - ص:٢٢٢، ٢٢٣.

(٦) حياة الرايس - جسد المرأة - دار سينا - القاهرة - ط١: ١٩٩٥ - ص:٩.

(٧) برنارد جوبيرا - رائعة الرجل - ت: أحمد رضا - مجلة ديوجين - مطبوعات اليونسكو - القاهرة - العدد ٨٨ - فبراير - ابريل - ١٩٩٠ - ص:٨٢.

(٨) د. ثروت عكاشة - الإغريق بين الإسطورة والإبداع - دار المعارف - القاهرة (١٩٧٨) - ص:٣٤.

(٩) فيليب كامبي - العشق الجنسي والمقدس - ت:عبد الهادي عباس - دار الحصاد - دمشق -ط١: ١٩٩٢ - ص: ٢٣، ٢٤.

(١٠) روبرت شولز - مرجع سابق - ص:٢٢٣.

(١١) سيجموند فرويد - الهذيان والأحلام في الفن - ت: جورج طرابيشي - دار الطليعة - بيروت - ط٢: ١٩٨٦ - ص:٧.

(١٢) سيجموند فرويد - ثلاث مقالات في نظرية الجنسية - ت: سامي محمد علي - دار المعارف - القاهرة - د.ت - ص:٧٦.

(١٣) سيجموند فرويد - ثلاث مقالات.. - المرجع نفسه - ص:٧٦.

(١٤) إ.س.كون - علم نفس الجنس - ت: د.فيرشحود - دار الحوار - اللاذقية - ط١:١٩٩٣ ص:٢٨.

(١٥) ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى) - مجالس ثعلب - القسم الأول - تح: عبد السلام هارون - دار المعارف - القاهرة - ط٢ (١٩٦٩) - ص:١١٢.

(١٦) ابن منظور - لسان العرب - المجلد الأول - ص:٩٩.

(١٧) د. عبد الهادي الجوهري - معجم علم الاجتماع - نهضة الشرق - جامعة القاهرة - ص:٣٧، ٣٨.

(١٨) يراجع: معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية - ت:أمين سلامة - مؤسسة العروبة - القاهرة - ط١: ١٩٨٨ - من ص:١٢ إلى ص:١٤.

(١٩) ابن منظور - لسان العرب - المجلد الثاني - ص: ١٢٠٨، ١٢٠٩.

(٢٠) الأصمعي (أبو سعيد عبد الملك بن قريب) - الأصمعيات - تح: أحمد شاكر وعبد السلام هارون - دار المعارف - القاهرة - ط٥: (١٩٧٩) - ص:٥٦.

(٢١) ابن منظور - لسان العرب - المجلد الثالث - ص: ١٦٠٨.

(٢٢) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ١٦١٠.

(٢٣) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ١٦١١.

(٢٤) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ١٦٠٩.

(٢٥) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ١٦١١.

(٢٦) المعلقات السبع ـ شرح الزوزاني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ د.ت.

(٢٧) ابن منظور ـ المصدر السابق ـ ص:١٦٠٨.

(٢٨) ابن منظور ـ لسان العرب ـ المجلد الرابع ـ ص: ٢٧٤٨.

(٢٩) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٢٧٤٨.

(٣٠) ابن منظور ـ المصدر نفسه ـ ص: ٢٧٤٨.

(٣١) الثعالبي (أبو منصور إسماعيل) ـ فقه اللغة وسر العربية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ د.ت ـ ص:٢.

(٣٢) الثعالبي ـ المصدر نفسه ـ ص: ٢٢٢.

(٣٣) د. فاخر عاقل ـ معجم علم النفس ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط٤: ١٩٨٥ ـ ص:١٠٩.

(٣٤) المفضل الضبي ـ المفضليات ـ تح: أحمد شاكر وعبد السلام هارون ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط٦: (١٩٧٩) ـ ص:١٠٩.

(٣٥) ديوان أبي الطيب المتنبي ـ تح: د. عبد الوهاب عزام ـ الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الذخائر) ـ القاهرة ـ (١٩٩٥) ـ ص:٢٥٧.

خاتمة وتوصيات

لم تكن الصفحات السابقة رحلة في المعجم العربي لاستكشاف موقفه ورؤيته للذات الإنسانية ذكرا وأنثى، وإنما هي - بالأحرى - حفر أركيولوجي في تصوراتنا نحن عن ذاتنا ذكورا وإناثاً، هذه التصورات التي يمثل المعجم العربي خطابها الثقافي المؤسس له. ولم تكن تلك الصفحات انتقادا لهذا الخطاب أو تصوراتنا المتولدة عنه، وإنما كانت اكتشافاً للمسكوت عنه المقموع الذي تحمله وحدات هذا الخطاب. واستحضارا للمغيب فيه عبر مجموعة من العلامات واشتغالاتها على أداء وظيفة في ظل تغيبه، إيهاماً بلا أيديولوجية الرؤى التي نحيا فيها بالقدر الذي تحيا - هي الأخرى - فينا. وقد استهدفنا منذ البداية وضع اليد على مواطن الخلل في بنائنا السيكلوجي، وليس إدانة لأسلافنا، إن الإدانة الحقيقية ليست لسوانا، نحن الذين لم نتمكن من متابعة تطوير لساننا الاجتماعية عربياً بما يتواءم مع تطور حياتنا ومستجدات عصرنا، مفتنين بتطوير عاميتنا/ عامياتنا لتقوم بهذه المواءمة بدلاً من الفصحى، فإذا عجزت لجأنا إلى الآخر الأجنبي مستعيرين لسانه وربما اجتماعيته كذلك، ليتضاعف انفصال الفصحى عن حياة أهلها، قابعة في طورها البدوي، ويتضاعف اغترابنا عن لغة هذا الطور على المستوى الواعي، واستلابها لنا على المستوى اللاواعي.

لم نتغيا بهذه الصفحات غير وضع المعجم في وظيفته عبر تحليل خطابه، لنتبين هذا القدر الفادح من الخطر الذي يحاصرنا عرباً ومسلمين، ويهدد وجودنا في المستقبل، مادامت النزعة اللا تاريخية تسكن/ تؤسس تصوراتنا عن اللغة: لغتنا، وما دمنا غير واعين بمساحة الاختلاف الجذري بين لغة القرآن ولغة البدو، وما دمنا نعالق علاقات غبية بين اللغتين، بل أكثر من هذا نجعل الثانية ضامنة لمعنى الأولى، وما دمنا - كذلك - لا نضع اللغة في دائرتها الزمكانية، أعني شروط مجتمعها المتلفظ بها، بل نطلقها في فضاء دوجماتي لا دليل عليه، لا من الدين ولا من اللغة، وما دمنا - أخيرا - لا نضع إنجاز القدماء العلم لغوي في الشروط نفسها، بل نمارس عليه إعلاء لم يقل به العلم.

وإن بحثا وضع تجاوز هذه الثوابت هدفاً له، لا بد له من مجموعة توصيات تؤكد على تحليله، وقد آثرنا اختصار هذه التوصيات في النقاط التالية:

أولاً: التوقف عن إسباغ القداسة على لغتنا العربية، فهي ليست أكثر من منظومة رمزية أبدعناها ونبدعها، وسنواصل إبداعها على مدى من متغيرات حياتنا من اجتماع ومعرفة وحضارة.

إن تقديس اللغة لا يعني شيئاً أكثر من فصم العرى بين اللغة والحياة، وليس أكثر خطرا على اللغة المدعي عليها بالقداسة من هذا، فسوف تجمد وتتحجر، ولأن الحياة لا تتوقف، ولأن الإنسان لا يكف عن إبداع رموزها، فسوف تحل - ولا بد - لغة أخرى، أو عناصر منها في أفضل الأحوال، محل اللغة الجامدة المتحجرة، ولو أنها لغة العرق والتاريخ والدين والثقافة، فأمام حركة الزمن المتدفقة لا شيء قابلاً للثبات، وإما أن نتحرك بإرادة ووعي، أو ننجرف دونما إرادة وبلا وعي.

ثانياً: التوقف عن الإعلاء غير الموضوعي للعربية والبدوية في المعاجم القديمة، ووضع هذه العربية داخل شروطها الزمكانية والثقافية والمعرفية، الأمر الذي سيحتم إعادة النظر في شروط الصحة والخطأ، والسماعي والقياسي، والفصيح والركيك (وحتى الدخيل) على ضوء تلك المراجعة. ومن باب أولى إعادة النظر في قضايا الأصلية والفرعية، بشكل يؤدي إلى تغيير ما لا جدوى لغوية من ورائه، وإعادة التواضع على المحمولات المعرفية للمصطلحات ذات النفع اللغوي.

ثالثاً: الشطب بقوة (وقسوة) على التأويلات التي يعج بها المعجم العربي، ولنا أن نضع تأويلاتنا الخاصة للأشباه والنظائر بما يناسب تداوليتنا/ تداولياتنا المعاصرة رموزها وشفراتها، معارفها وثقافاتها، علومها وآدابها.

رابعاً: إقامة علاقة صحية وصحيحة بين القرآن الكريم من جهة وبين المجموع اللغوي والأدبي، وفق مبدأ حاكمية اللغة القرآنية على هذا المجموع، وفي هذا الصدد يجب تنقية المعجم ليس اللغوي فقط، وإنما معاجم ألفاظ القرآن الكريم أيضا من التصورات التي تتناقض مع

الرؤيـة الكونيـة الـتي يطرحـها الخطـاب القرآنـي، ومـن هـذا إعـادة الاعتبار اللغوي للحديث النبوي الشـريف، ولـدوره في الـدرس المعجمـي خصوصاً واللغوي عموماً.

خامساً: إعادة النظر في أبواب/مواد المعجم العربي، وما يقـع تحتها مـن دلالات معجمية، لكثرة تكرار هذه الدلالات تحت مداخل مختلفة، الأمر الذي يوجب إعطاء الأولوية لعدم التكرار، ولو أدى هذا إلى إدخال مادة تحت أخرى، ما دامت تقع في دائرتها التصوريـة ولا تختلـف عنها في الوضـع المعرفي.

سادساً: تخليص الخطاب المعجمي من التصورات التي تخـص مرحلة/ مراحل تاريخية أو حضارية ماضية، والتأكيد على الحد الدلالي الأدنـى للمادة المعجمية.

سابعاً: مراجعة قواعد النحو والصرف لتخليصها مـن فلسفة لا تخص اللغة بقدر ما تخص هؤلاء الذين قاموا على تقعيدها.

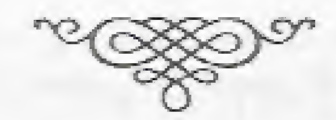
ثامناً: مراجعة منـاهج الدراسات اللغويـة في المدارس والجامعات لتخليصها من كل ما يمت للبداوة بصلة، والتأكيد على اختلاف القيم بين عصر لغوي مضى، وعصر لغوي نعيشه.

تاسعاً: تشكيل لجنـة مـن التخصصات العلميـة كافـة: إنسـانية وتطبيقيـة ولغوية لمراجعة المعاجم العربية الحديثة.

عاشراً: تشكيل لجنة من اللغويـين لوضـع معـاجم لغويـة للعصور الإسلامية من خلال المادة المكتوبة لردم الهوة بـين المعـاجم القائمـة، والمجتمعـات العربية في العصور المختلفة.

حادي عشر: وضع معجم لغوي عصـري متطور يعتمـد علـى اللسانة الاجتماعيـة القائمة بالفعل، واعتماده في المؤسسات التعليمية كافة.

وإذا كان للباحث أن يؤمل في متابعة هذه الدراسة التي قام بها، فإن موضوعاً عن التصورات الذهنية والعربية عن العالم في المعجم العربي جدير بالتحليل: تحليل الخطاب المعجمي، ويقع باستحقاق كبير في الغاية الأكثر أهمية لتلك الدراسة، أعني إعادة السواء إلى الشخصية العربية بكشف المستويات اللاواعية التي صاغتها ثقافة يتناقض طابعها البدوي مع طابع الحياة المعاصرة التي نحياها.



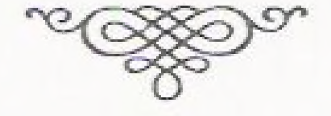
صدر للمؤلف

[١] الخطاب الشعري عند محمود درويش

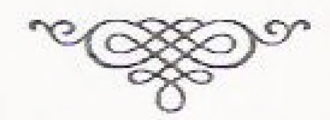
[٢] لسانيات الاختلاف

[٣] فقه الاختلاف

[٤] العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي



فهرس المحتويات



هذا الكتاب

المرأة موضوع هذه الصفحات. وحرية المرأة وقسيمها في الإنسانية - الرجل - هو هدفها، وصولا إلى شخصية عربية غير فصامية، ومن ثم إلى مجتمع تتضافر ذواته جميعا في آليات منسجمة ومتناغمة لصناعة مستقبل أفضل، وذلك في إطار ثقافة نقدية ، مختلفة واختلافية معا في نسق واحد، تسترجع لتراجع، وتستعيد لتسائل وتمتحن، ولا تتعالى على ماضيها، فهو - بشكل أو بآخر - يسكنها ، بل تسلط عليه مستقبلها، أو حلمها به، لصياغة خطاب يتوسط فلسفتها النقدية بين حدي التطرف: الإفراط والتفريط. هكذا ثقافة قادرة على استحضار المغيب، واستنطاق المسكوت عنه، فكما "لا حرج في الدين" لا مُحَرَّمَ (تابو) على العلم والفكر. وهكذا ثقافة -كذلك- لن تولي القشور اهتماما، كما لن تخدعها الأقنعة عما تزيّف من وجوه، إذ تصلب أداة استفهامها الواعية على الأصول دون الفروع، والكليات دون الجزئيات. وفي هذا الصدد ، فلا تبدو قضية المرأة أن تتعلم، فقد تعلمت، ولا أن تعمل فقد عملت، إنما القضية في القاعدة الاجتماعية - الدينية والثقافية والاقتصادية فضلا عن اللغوية.

صدر أيضا للناشر

إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع

طريق غرب ألماظة عمارة (١٣) شقة (٢) ص.ب : ٥٦٦٢
هليوبوليس غرب ـ مصر الجديدة
القاهرة ت : ٤١٧٢٧٤٩ فاكس : ٤١٧٢٧٤٩
ص ب: ٥٦٦٢ رمز بريدى ١١٧٧١